علي حرب

الحب والفناء

تأملات في المرأة والعشق والوجود



دار المناهل
للطباعة والنشر والتوزيع

علي حرب

الحب والفناء

تأملات في المرأة والعشق والوجود

دار المناهل
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
١٤١١هـ - ١٩٩٠م

دار المناهل
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان
هاتف : ٨١٤٧١٦ - ٨١٤٦٩٧ • ص.ب : ١٤/٥٦٤٥
DAR AL-MANAHEL • TEL: 814716 - 814697 • P.O.Box: 14/5645 •
BEIRUT - LEBANON

إهداء

إلى حسين العبدالله

أخاً عزيزاً ، ونسيباً كريماً ،

لنبله ومروءته .

علي

تمهيد

يتألف هذا الكتاب من قسمين ينفصلان، ولكنهما يتصلان. الأول هو عبارة عن تأملات في المرأة تشتمل على مقالة تتناول وجوهاً من العلاقة بينها وبين الرجل، يليها رأيٌ في مشكلة تعدّد الزوجات، تليه قراءةٌ في تجربة نسائية هي سيرة رابعة العدوية. أما القسم الثاني فيتناول، بالعرض أو التحليل أو التأويل، خطابَ الحب عند العرب، كما عبّر عن الحب نفرٌ من مشاهير الشعراء والكتاب، أو كما تناوله، بالبحث والدرس، جمعٌ من أبرز العلماء والمفكرين، وبخاصة أقطاب الصوفية.

إذن ثمة كلام، أولاً، في المرأة وعليها، أو لها. وثمة كلام، ثانياً، على كلام العرب في الحب بوجهَيْه: حب الجنسين من البشر بعضهم لبعض، وحبهم للّه.

والكلام على الحب هو، في الوقت نفسه، كلام على موضوع الحب والرغبة، أي على المحبوب والمعشوق. والمعشوق إما أن يكون حضرة مُشاهدة، والمقصود بها الإنسان نفسه، كما في حب الرجل للمرأة والمرأة للرجل، وإما أن يكون حضرة الغائب، أي ذات اللّه، كما في

الحب الصوفي. وكلا الحُبّيْن وجهان لحب واحد، وإن اختلف موضوع الحب.

لأن مصدر الحب ومبدأه هو الإنسان، هذا الكائن الذي يحمل رغباته وتحمله أهواؤه. ولأن مآل العشق هو حب الإنسان لنفسه، بتوسّطه حب غيره. وهذا هو مسوّغي في الجمع بين المبحثين اللذين يضمّهما هذا الكتاب، بين الكلام على الحب والكلام على المحبوب، ثم بين عشّاق النساء وعشّاق اللّه.

والنظر في تجربة الحب والعشق هو تأمل الإنسان في وجوده، بمعنى من المعاني. لأن الحب حالة قُصوى من حالات الشرط البشري، وشكل من أشكال ممارسة الإنسان لذاته وبقائه. ومعنى ذلك أن القراءة في المرأة واللّه، كمعشوقَيْن، هي في حقيقتها محاولة لتأول الوجود وعَقْله. من هنا كانت هذه المقالات والأبحاث تأملات في المرأة واللّه والوجود.

وقد نَهجْتُ في بحثي نهجاً لا يقوم على السعي إلى اكتناه ماهيّة الموضوع المراد بحثه، بحدّه ودرك مقوّماته الذاتية. بل يقوم على مقاربته برسومه، أي بصفاته وأعراضه التي هي نسبه واعتباراته إلى سواه من الموضوعات. وذلك لأني أرى بأن الحد التام الذي به تُدرك ماهيات الأشياء، هو أمر متعذر. فلا شيء، في اعتقادي، يُكْتَنه في ذاته. ولا تجربة تُستَقْصى معانيها أو تُستَنْفد حقيقتها. ولا نصّ يمكن أن يُستَنْطق على نحو نهائي. وإنما الأمر يحتاج دوماً إلى تفسير وتأويل، أي إلى معاودة القراءة، بغيةَ قراءة ما لم يُقرأ. وأنا أصدر، فيما أعتقده، عن رؤية أصلية لا أرى بها إلى الشيء في ذاتيته وأحديته، أي في عزلته وانغلاقه، بل أرى إليه من خلال وجوه العلاقة التي تشدّه إلى أشياء أخرى، تشرح جوانبَ من حقيقته، أو تكشف بعض أسراره وخفاياه.

ولهـذا، فقد قـرأتُ تجربـة الحب والعشق، من خلال مفـاهيم مختلفة، حاولتُ شرحها وإيضاحهـا، كالمنـاسبة، والجـمال، والكمال، والنور، والمعرفة، واللذة، والفناء. ولا شك أن القراءات والتأويلات تختلف باختلاف الإعتبارات التي ينظر منها إلى الشيء. والحق أني قرأت الحب وتأولت الكلام عليه من خلال مفهوم «الفناء»، بنـوع خاص. وهذا هو مسوِّغ العنوان الذي اخترته وارتضيته: «الحب والفناء». وقد فهمتُ الفناء بوصفه بقاءً، خارجاً بذلك على منطق الهوية والماهية والحد، مُفسِّراً الشيء بضدّه، أو برسومه وأعراضه التي تعرض له.

القِسمُ الأول

تأملات في المرأة

«كلُّ معروف يدخل في سلطة العارف واستيلائه دخولاً ما».

الغزالي

مقـالة في المـرْأة

مقدّمة

هذه مقالةٌ مُخصَّصة للحديث عن المرأة. وهي تتألّف من عِدة فصولٍ تَبْحث في أوْجه العلاقة بينها وبين الرجل، بحثاً يُخالِطهُ شيءٌ مِن الكتابة في المرأة ولها، وربما بِسَبَبِها. من هنا طابَعُها الوجداني الذوقي، مُضافاً إلى نسيجها النظري الإسْتِدْلالي. إنها أقوالٌ في المرأة جذرُها نَبَوِيٌّ عِرفاني، ومَنطِقُها فلسفيٌ برهاني.

ولا شكَّ أنّ لهذه الأقوال بداهاتٍ تُوجِبُها وقَبْلِياتٍ تَسْبِقها، كما أنّ لها إكراهاتِها وشروطَ إمْكانِها وانبثاقِها. وبداهاتُها تُستمدّ مِن بَداهة الرجل وفِطرته التي فُطِر عليها، مِما جُبِل عليه، مِن ميلٍ ورغبة، ومما نَشأ على حُبّه واسْتِيهامه. أمّا قَبْلياتُها ففي حيّز الرؤْية الذي يرى منه الرجلُ إلى المرأة، وفي حقل القراءة الذي يقرأ فيه أشياءه وعالمه. وأما إكراهاتُها وشروطها فتتكوّن من كل ما يجعل كلام الرجل عن المرأة ممكناً في مفردات اللغة ونظام الخطاب، وفي منظومات العقائد وبِنيات الأساطير، وفي أشكال المعرفة وأنماط السلطة، وفي المؤسسات الاجتماعية والتشكيلات التاريخية.

فهي، إذن، أقوالٌ، توحي بها فِطرة رجل، وتصْدر عن رؤيته للمرأة، ويُحدِّدها مقامُه منها، وتصاغ بلغته، وتشكل قراءته الخاصة لعلاقة القوة بينه وبينها.

وإذا كان الأمر كذلك، وكان حديثُ الرجلِ عن المرأة لا يخلو من تشبيه ذُكوري، يتمثّل في وصف المرأة كما يُريد لها الرجل أن تُوصف، فإنه لجديرٌ بالمرأة أن تقرأ هي قراءتها الخاصة للعلاقة بينها وبين الرجل، فتفصح عن وجودها، وتتحدّث بلغتها، وتقول فيه قولها لا أن تكتفي بِتَرْداد أقواله، أو تَرْجيع صدى خطابه.

والحالُ، فإنّ أكثر المتحدثين عن المرأة وحقوقها، والساعين إلى تحريرها من سيطرة الرجل، كانوا حتى الآن رجالاً، أو نساءً هنّ صدى للرجال، إلا فيما نَدَر. وهذا يكفي، بذاته، للحكم على محاولاتهم بالبُطلان. ذلك أنهم، بأقوالهم عن المرأة وفيها، إنما يُفصِحون عن وجودهم، ويُنبِئون بأحوالهم، ويعبرون عن إرادة قوتهم. فخطابهم، خطاب الرجلِ عن المرأة، لا خطاب المرأة بالذات. إنه خطابٌ المرأةُ موضوعُه ومحطُّ رؤيته ومعرفته. ولكنّ موضوعَ الخطاب يدخل، لا محالةَ، في سلطة واضع الخطاب، والمعروفَ يستولي عليه العارفُ استيلاءً ما. ومن يُراد له أن يتحرر ليس كمن يتحرر بذاته.

من هنا، فإن روّاد تحرير المرأة، إذ يُنشئون خطاباً حولها، إنما يَتحدثون بلغة الرجل، ولو كان بعضهم مِن النساء، ويتبنّون استراتيجيته من حيث هم يحاولون تحريرها من سيطرته. ومن ثمّ فهم ينفون ما يرومون إثباته، ويشدّون الوِثاق على من يريدون فكّ قيوده. ولهذا، فخطابهم عن المرأة أقلّ حقيقيَّةً مما يظنون.

إن خطاب المرأة لا تكتبه إلا المرأة، وحقيقتها لا ينطق بها سواها.

وإرادتها لا يعبّر عنها غيرها. فعلى المرأة أن تكون ذاتَها كما تـريد هي أن تكون، لا كما يُراد لها أن تكون.

فهل تثبت المرأة جدارتها فيما يخصها، ويرجع إليها من أمر علاقتها بالرجل، فتنطق بهويتها، وتريد إرادتها، وتبتدع خطابها المستقل الذي تنبيء فيه بالأحوال القصوى لوجودها؟ أمْ المرأةُ كائنٌ لا يُؤثر أن يكون متكلِّم الكلام، بل المتكلَّم عليه، ولا تستهويه إرادة المعرفة، بقدر ما يستهويه أن يُعرَف؟ وهل قَدَرُ المرأة أن يحكي الرجل عن رغبتها ويُطالب بتحريرها، فيما هو يعمل على إخضاعها؟

* * *

وبعدُ، قد لا نعدِم وجود أقلام نسائية جديدة تصغي صاحباتُها، فيما يكتُبْنَ، إلى نداء كينونتهنّ الأنثوية، ويتكلمنَ على حرية المرأة كما تراها هي لا كما يراها الآخر. وفي أي حال، فأنا لم أقصد نفيْ كل ما كتِب عن المـرأة، أو التقليل من الجهـود الكبيرة التي بُـذِلتْ من أجل تحريرها والدفاع عن حقوقها. وإنما قصدتُ القول، من وراء كلامي، بأنّ حرية المرأة، في هذا الطور الذي بَلَغَتْهُ المسألةُ، إنما يتطلب نقْد ما أُسمّيهِ «التشْبيه الذُكوري»، القائم على خَلْع أوصاف الرجل على المرأة، وعلى اعتقاده الواهم بإمكان تحريرها من سيطرته. ولكنّ ذلك لا يعني تبنّي التشبيه المضاد، أي «التشبيه الأنوثي»، القائم على توهّم المرأة لقدرتها على تحرير الرجل. فالرجل والمرأة، كِلاهما، يصنع الآخرَ، ويقُوم به، ويُقِيم فيه، ويتحرّر بتحرّره. هذه هي المعادلة.

I

اللطف والأنس

لكل كائن جماله عند من يحس ويعقل. ولكل جمال تجلّيه وبهاؤه وفرادته. ولا شك أن الإنسان هو، في نظر نفسه، الكائن الأجمل، لأنه الأكثر تجلياً وإشراقاً، والأكثر بهاءً وحسناً، والأشد فرادةً وجاذبية. وما يزيد في جماله وبهائه، ويهبه فرادته، هو كونه صورة تتفرد باللطف وتمتاز بالأنس.

ولا شك أيضاً أن المرأة هي، في نظر الرجل، الشكل الأجمل والألطف. إذ هي، عنده، الآنس والأبهج، وهي الأكثر إشراقاً وضياءً، والأشدّ فتنةً وسحراً.

والأوْلى أن يكون المحبوب كذلك في عين المُحِبّ. إذ الحبيب يرى في حبيبه اللطفَ كله والسحرَ عينه. وأُنسُه به هو السعادةُ القصوى والحبور الذي لا يُوصَف. ولذا، فجمالُه لا يُوازيه، عنده، جمال آخر في الوجود.

«ما من امرأة أجمل من الرغبة في امرأة،
وما من جنة أشهى من حلمي بالجنة»

أُنسي الحاج

II

الفردوس الضائع

وكل ذاتِ جمالٍ هي نَسِيج وحدِها في جمالها وفِتنتها. وكل حَسْناءَ هي واحدةٌ إحدى في حُسْنِها وروعتها. وكل امرأة لها جاذبيتها ونكهتها. كلُّ جميلة تُثِير في من يَشْهد جمالها للوَهْلة الأُولى دهشةً يحس معها كأنه يرى المرأة للمرة الأُولى. وكل مَليحةٍ تُعشق، يشعر عاشِقُها أنّ نَشْوةَ العشْق الذي يَسْري في كِيانِه تهزّه وتُنعِشُه، حتى لَكَأنه يُوجد بَعد أنْ لَمْ يَكُنْ. وكل امرأةٍ شهِيّةٍ تُشْتَهى كما اشتهى آدمُ حواءَ، فتُغْوي الرجل الذي يَهْواها، وتَهْوِي به من جَنّة الفِرْدوْس، عفواً تصعد به إلى جَنّـة فِردَوْسِها.

فالمرأة هي جَنَّة المأوى، ولكنها أيضاً جُنَّة، وجِنَّة، وجِنِّية، وجَنِين حتى. فهي تُخْفي عن الرجل أفْتَن ما فيها وأشْهى. وهي إذا ما اقْترنتْ به كانتْ لهُ ستْراً يستُره ودِرعاً تَقِيه. وهي التي تَخْلِب لُبَّه وتُوسْوِس لهُ، إذْ تضرِبه بِسحرها العجيب، فإذا ما وقعَ في حبّها وتولّه بها، هامَ في كل وادٍ، وجَنَح إلى عالمه السرْيالي. وإذا ما أفْرَط في حبّها، وعَشِقَها، جُنَّ بها وذُهِل عن كل ما سِواها، ولم يَعُدْ شيئاً إلّاها. إنها بُسْتان الرجل،

يتنزَّه في حدائق فتنتها، ويقطف من زهر غوايتهـا، ويذوق من شجـر شهـوتها. ينْشرح لـوجـودهـا، ويتمتَّـع بمـرآهـا، ويـطْرَب لصـوتهـا، ويَتَشمَّم أُنـوثتها، ويَسْتَعـذِب رَحيقها، ويَنْتشي بمُـلامَستِهـا، ويَتَفكَّـه بمُداعبتِها، ويَضْطجع إليها، ويَتَناوَم عليها... ويَوَدُّ لوْ استَغْرقها بالكلّية واستَهْلكها، حتّى تَفْنى هي فيه أوْ هُوَ يفنى فيها، فقِوام اللذة الفناء. ولهذا، فالوجودُ بالمرأة وفيها، أولها، هو أمْتَع الوجودِ، وأكثرُهُ امْتِلاءً. بها يَتَلذَّذ الرجلُ بكل جَوارِحِهِ وحَواسّه، ويَسْتَمْتِع بملْء قِواه ومَلَكاتِه. إنها الفِردوسُ حقاً. ولكنّها فِردوسٌ ضائع. والفردوسُ ضائعٌ أبداً، وإلاّ لَما كان فِردوساً قطّ. ولهذا، لا يُعـوِّض ضَياعَـهُ معاشـرةَ النساء، جميـع النساء؛ ولا يَفي بوَصْفه أيُّ كلامٍ، ولو كان أبلغ الكلام وأجملَ الكلام.

«الليل يزيّن جسدها، وجسدها يزيّن الليل».

أدونيس

III

أنوار الوجود

المرأةُ زينةُ الدنيا وفِتْنتها، ونضارةُ الحياةِ وبَهْجتُها، وانتعاش الرغبة واخضرارها. ولوْلاها لعَمَّتْ الرتابةُ والبلادة، وأمْسَتْ الحياةُ جدباءَ موحِشة. هي مُبْتدى الخَلْق ورَحِمُه، إذ الخلْق هو انفراج المادة، ونِكاح الطبيعة، وامتزاج العناصر، وافْتِضاض الأسْرار، وافتِراع الأبْكار. والمرأةُ زهرةُ الوجودِ وشذاه وأنوارُه: كيف لا وهي القِوامُ الأجْمل، والصورةُ الأبْدع، والشكلُ الأعْجب، والحُسْنُ الأرْوع. وهي الحضور الأشدّ وَقْعاً وتأثيراً، والوجهُ الأكثرُ فَيْضاً وإشْراقاً. وهي التي تُجدّدُ للرجل شهِيته، وتنهضُ به من انحطاطه، وتملأ عليه وجوده، فَتحفِز إرادته، وتوقظ حواسّه، وتُطلِق خياله، وتُلهِب عواطفه، وتُشْعِل خاطِره، وتُضيء عالمه. إنها كوْنٌ من الألطاف الحُسْنى، إذ هي الألطف وجوداً والآنس حضوراً، والأرقّ طبْعاً، والأرفق معاملةً، والأرشق جسماً، والأخف روحاً.

وإنّ جمالها هو الأسْنى، والشوْقَ إليها الأقْوى، والوَجْدَ لفقدِها هو الأعظم، وذكرَها هو الأحبّ، وعشقَها هو الأبْهَج. أمّا وِصالُها فهو

الأَمْتَع. وهو أحق وصال، إذ لولاه لَما كان ثمة خَلْق، لما كنتَ أنتَ، ولما كان هُوَ، ولما كنتُ أنا. وهو الأَنْتَج، لأن المرأة هي أنفع حَرْثٍ يُؤْتى، وأطيب مَنْبِت يَنْبت فيه غَرْس. وهو الأَرْوع، إذ المرأة أروع ما ينفرج وينفتح، وأبدع ما يزهر ويتفتح. أفرأيت أبـدع من الذي يزهر حلماً ووعداً، ويثمر طفولة وبراءة.

فـلا عجب أن يَرْتكِب الـرجل المعصيـةَ الأُولى بِسَبَبِهـا، فتلك لأَجَلُ مَعْصيةٍ وأحقُّها. ولا عَجَب أن يجنَّ بها العاشِقون، فالجنونُ من أجلها هو أعْقل جُنونٍ، والسُّكر بِحُبّها هو الصحْو عينه. كيف لا! وهي الكائنُ الذي إذا ما أَحبَّه الرجل، وثَمِل بِحُبِّه، صار إلى غايةِ بقائهِ وفي مُنْتهى فنائِه.

﴿ومن آياته أنْ خلَقَ لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها﴾

قرآن كريم

IV

مَسْكن الرجل

المرأةُ هي الموطِن الذي يحِنّ إليه المرْء، والمنزِل الذي يألفه الفتى، والفِراش الذي يفترِشُه الذكر. إنها الحضْن الذي يأوي إليه الرجل، كما يأوي الطفل إلى حِضْن أمّه. ولا غرابةَ، ففي حبّ المرأة شيء من محبة الأم، والشـوق إليها بعضٌ من الحنين إلى رَحِم الأمّ.

وهي لباسُ الرجل، كما هو لباسٌ لها. إذ كـل واحدٍ منهما يَسْتر، بصاحبه، عَوْرته ويسُدّ حاجته. وكل قرين يلتفّ على قَرينه، فيشتمل عليه ويكتنفه ويُلابِسُه، ويُخالِط أجزاءَه بأجزائه، ويتخلّل روحَه بروحه.

والمرأة مَسْكن الرجل الذي يَسْكن إليه، يَبْني بها ويَعْمُر الأرض بمشاركتها. وهي تَعْمُر قلبه بالفرح، وتَغْمر حياته بالسعادة. فإنْ غابتْ سكَنتْ مخيلتـه، وبـاتَتْ هـاجسـه، وآلَ إلى حـال لا يكفّ فيـه عن استحضار طيفها والشوق إليها، وتَـرَجّي لقائهـا، والخُلود إلى جنتها. فهي العالم الذي يخلد إليه، والخلود هو الإقامة والقرار، وهو الهـدوء والسكينـة. والرجـل، إذ يَخْلُد إلى المرأة، إنمـا يُسَكِّن مَيْله، ويُطْفِىء شهوته، ويفرّج همّه، فيَنْبَسِط بعد قبْض، ويأنس بعد وحشة، ويطمئنّ

بعد قلق. فجنة الخلدْ هي حقاً امرأة. إذ لا لـذةً أعظم وأكمـل من مشاهدة الحُور العين والتمتّع بهنّ. ولهذا، فقد تُخيِّل الفردوس الضائع مُجامَعة لا شَوْب فيها ولا انقطاع.

بيد أن الشوق إلى المرأة لا ينقطع، ووِصالها لا يُقنع. ذلك أن الرجل، إذ يحب المرأة، إنما يحب ذاته. فلا فكاك لأحد عن هَوى نفسه، كما لا فكاك له عن الوعْي بذاته. والـذاتُ، بما هي رغبـة، وشَهْوة، وشَهِيَّة، جرحٌ لا يَلْتئِم، وبِئر لا يَرْتـوي، وثُقْب لا يُسَدّ. إنها جُـرْح رمزي. والرمز يشير دوماً إلى غياب، ويُحيل أبداً إلى شيء. ولهذا، ما فُكَّ رمزٌ إلاّ صار المرموزُ إليه رمزاً لشيء سِواه، وما هُتِك حجابٌ إلاّ اشتِيق إلى كشف محجوب آخر. فالشوق لا يَنِي إذنْ يتجدَّد. لأن غايةَ الشوق كشف الحُجُب. ولأن مُنتهى الوِصال الذوبان والتلاشي. وهذا غير ممكنٍ بين كائِنَينْ مُشاهَدَيْن، وكِيانَينْ محسوسينْ.

نعَم إنّ النفسَ تـطلب الراحـةَ، والسكينة، والمُلْتـاعَ يصبو إلى الخلود والسكون. ولكن السكينةَ هي المآلُ والحتْفُ في آن. والسكونَ هو الفراغُ والموتُ. ولهذا، فإن الرجلَ ما أن يُساكِن المرأة، ويَسْكن إليها، ويُسَكِّن مَيْلَه بِها، حتّى يَمَلّها، ويَميل عنها إلى غيرها. فليسَ لِمَنْ له قلبٌ أن يقرّ هواه، وليس لمن له جسدٌ أن يسكن شوقُه. بل المرءُ تسعى به أبداً حاجاته، وتتقلّب أهواؤه. وهو يَشْعُر بالحاجة إلى الخروجِ والتّيه، على قدر ما يَسْكن ويُقِيم.

V

مِرآة الرجل

المَرأة هي من الرجل، كما هو منها. إنهما يتماثلان ويتشابهان، ولولا ذلك لما كان بينهما إلفة ومساكنة. فالشبيه يألف شبيهه، والمِثْل يَسْكن إلى مثله. والعلة في ذلك أن الشبيه، أو المثل، يتمرأى بشبيهه، أو مثله، ويرى فيه صورته، فيحبه وينجذب إليه. إذ الإنسان إنما يحب نفسه في أصل الحب.

وعلى هذا، فالمرأة هي مرآة للرجل، يرى فيها صورته ويحب ذاته، كما هو مرآة لها، ترى فيه صورتها وتعشق ذاتها.

ولكن المرآة لا تعني فقط تماثلاً بين متمرئِيَيْن، يولد عشق الذات عند كل منهما. وإنما تعني أيضاً شيئاً آخر مفاده أن الإنسان يرى في نفسه، بالآخر، ما لا يراه في نفسه بنفسه. بل تأويل المرآة هنا أن الواحد لا يمكن أن يرى نفسه بنفسه بل بآخر مغاير له.

فالمرآة تفيد، إذن، عنصر المغايرة، والمغايرة هي شرط تجلي الذات وتحققها. إذ الذات ليست ما يتطابق ويتكرر، بل هي ما يتيح

للإختلاف أن يتجلى ويظهر. إنها علاقة الشيء بوجوده. وعلاقة كل موجود بوجوده، هي علاقته بآخر يكون له وجهه الخفي، أو مداه الوجودي، أو احتماله المضاد، أو شطره الذي لا ينفك عنه.

وعلى هذا النحو يمكن أن تكون العلاقة بين الذكر والأنثى. والأَوْلى أن تكون كذلك. إذ كل واحد منهما هو وجه للآخر، وهوية كل منهما تقوم، في الوقت نفسه، بتمايزه عن احتماله المضاد، وبتماهيه مع شطره المنشق عنه.

وبالآخر يتعرف كل منهما إلى نفسه، ويجلو حقيقته، ويَسْبُر إمكاناته. وهكذا، لا يمكن، لأي منهما، أن يكون هو ذاته من دون أن يكون، في الوقت نفسه، هو غيره.

فالذكر والأنثى هما، إذن، مرايا لبعضهما البعض. إنهما يتمرأيان. والتمرئي يعني أن لا تجلي لأحدهما في صفاته، من دون قرينه، وأن لا تحقق له، في وجوده، إلا إذا قام بشريكه وله. إنه يعني أن يرى كل زوج إلى زوجه كما يرى إلى نفسه، وأن يتوحد مع ذاته باتحاده مع زوجه.

وباتحاد الرجل والمرأة على هذا النحو، تنعقد الصلة بينهما على العون والمودة والرحمة، ويسعى كل منهما إلى التفاني من أجل صاحبه، أو الفناء فيه. وعندها يصير كل زوج من زوجه كأنه وَلِيّ حميم، فيكون مؤتمناً عليه كما هو مؤتمن على نفسه، وفياً له، مخلصاً كل الإخلاص.

«الهوية هي ما يتيح للإختلاف
أن يتجلى ويظهر»

مارتن هايدغر

VI

خِلافُ الرجل

بيد أن المرأة، إذ تشبه الرجل لكونها صورتَه، فهي مختلفةٌ عنه. ذلك أن صورة الشيء ليست عينْ الشيء، وأن الذكر ليس كالأنثى. فإذن هما مختلفان. والإختلافُ هو آية الخلْق، وعلامة الإبداع، ودليل الإيجاد. إنه بُعْد يُتيح لكل من الجنسيْن المختلفَيْن الإنجذابَ إلى الآخر، واستدعاءه، والتعرّف إليه. وبِتعرّف كل واحد إلى الآخر، يعرِف نفسه حقّ المعرفة. فلولا الإختلاف بين شيء وشيء، لاسْتَوَتْ الأشياءُ كلها، ولما كان ثمة معنى لشيء. ولولاه لما كان ثمة تعارفُ ولا معرفة.

والمرأةُ مختلفةٌ عن الرجل بكينونتها وهوّيتها، بميولها واستعدادها، بصفاتها ومواهبها، بجسدها وروحها، بخلْقها الظاهر وخُلُقها الباطن. ولولا هذا الإختلاف، لما كان ثمة حُسْنٌ وروعة، ولما كان ثمة عجبٌ ودهشة. من هنا إذا كان التشابه يولّد الإلفة والسكينة، فإن الإختلاف يولّد الغرابة والدهشة، ويبعث على العَجَب والافتتان. والرجل يألف المرأة لأنها تشبهه، ويَفْتتِن بها لأنها مختلفة عنه. وهو يرغب في الاجتماع بها للفرق القائم بينه وبينها. فلا مبرّر للجمع لو لم يكن ثمة فرق. والفرقُ

بين الكائنين المختلفينْ هو مدى وجودي يمكّن كل كائن من أن يفصح عن كينونته، أي أن يحضر ويبقى. ولهذا، ففي الجمع فناء، وفي الفرق بقاء.

والفرقُ بين الرجل والمرأة هو فرقٌ بين الذُكورة والأُنوثة، وبين الأبوة والأمومة، وبين الخارج والداخل، وبين الخشونة والرقة، وبين القوة واللطف، وبين الهيبة والأنس، ولنقل بين الجلال والجمال.

هكذا، فلكل من الزوجين صفاتُه ومميزاته، ولكل من الشريكين مواهبُه وفضائله. وما يستعدّ له الرجل لا تستعد له المرأة. وما يصلح له لا يصلح لها. وما يليق به لا يليق بها. ومجمل القول إن ما يكْمُل به أحدهما مغايرٌ لما يَكْمُل به صاحبه. وما يكمُل به كل واحد هو استجماع الصفات التي تخصه وحده من دون غيره.

فالأنثى تستعد للحضانة وتتصفُ بالرقة والحنو، بينما يستعد الذكر للنجدة، ويتصف بالبأس والقوة. وهي تطلب حماية الرجل لها، بينما لا يليق برجل أن يطلب حماية المرأة له . والرجل أمْيَل إلى الهجوم، في حين أن المرأة أميل إلى الدفاع؛ وهو الذي يطلب يد المرأة، بينما لا يليق بامرأة أن تطلب يد رجل. وهي تتحلى بالصون والستر بينما هو يتحلى بالإقدام والجرأة.

من هنا فالمرأة التي تبذل جمالها لأي كان، وتتبذّل في إظهار مفاتنها، أو تفحش في الكشف عن عوراتها، تفقد معناها وقيمتها، وتعدِم كونها واحة للحب والجمال، لكي تمسي مجرد سلعة تُباع وتُشرى. ومن هنا تتراوح المرأة بين طرفين: أن تكون إلَهة، أو داعرة؛ مصدراً للوحي والإلهام، أو آلة لقضاء الوطر.

والمرأة تتباهى بجمالها أياً كانت صفاتها الأخرى؛ في حين أن

الرجل يتزيّن بجلاله أيا كانت صفاته الأخرى. والجمالُ هو فيض الوجود وتجلّي الذات وإشراق الوجه وتلألؤ الصفات؛ في حين أن الجلال هو بُطون الذات واحتجابها عن المعرفة، بالسلطة والعزة والجبروت. والجمال يُوجب الدُنوّ والرجاء، والعطف واللطف، والأنس والقبض؛ في حين أن الجلال يُوجِب العلوّ والخوف، والقهر والخضوع، والهيبة والقبض. ولذا، فالمرأة إنما تأسر الرجل بجمالها ولطفها؛ بينما يجذب الرجل المرأة بجلاله وهيبته. بيد أن لكل جمالٍ جلالاً، ولكل جلالٍ جمالاً. ذلك أنّ ذا الجمال قد يحتجب ويتمنّع. وفي احتجابه وعصمته، علوُّه وعزته وقهره، أي جلالُه. ولذا، فالمرأة قد تقهر الرجل باعتصامها واحتجابها عنه، وممانعتها إياه، وعدَم تمكينه من معرفة حقيقتها والوقوف على سرها. فقهرها مستورٌ إذن في لطفها. كذلك، فإن لذي الجلال جمالَه، أي له دُنوّه وشعوره وخضوعه. فخضوعه مستور إذن في قهره. ولذا، فإن الرجل، إذ ينجذب إلى المرأة ويدنو منها، إنما يخضع لها؛ وقد يخشع، فيخرّ ساجداً عندما تَرِدُ عليه أنوار الجمال وألطافه، ويطوش عندما ينكشف له جلال الجمال، فتمّحي إراداته ويفنى عن صفاته ورسومه.

* * *

ولأنّ الاختلافَ هو كذلك، أي كونه مدىً وجودياً وعنصراً معرفياً وجاذباً جنسياً، فلا سبيل إلى رفضه، بل ينبغي قبولُه والإبقاءُ عليه على نحوٍ يجعل كل واحدٍ من المختلفَيْن يُقيم في اختلافه ويقبل، في الوقت نفسه، الآخر كما هو في اختلافه وتمايزه. وعلى هذا، يجدر بكل من الزوجيْن المختلِفين، أن يبقى في اختلافه ويتخلّق بأخلاقه.

فلا تتخلّق المرأة بأخلاق الرجل، بل تحافظ على نمط وجودها

وشكل حضورها، ويكون لها أسلوبها المميز، فتكون رقيقةً لطيفة، ودودةً ليّنة. وهي إذ ترِقّ وتتودّد تأسر الرجل، فيرقّ بدوره ويلين، بل يخضع ويُذعن. لأنه إن كانت المرأةُ للرجل أَمَةً كان لها عبداً(*). وعندئذ تتصفّى القلوب ويصطفي كل منهما صاحبه، فتصفو الحياة وتغدو مواسم حب ونور.

وبالمقابل، يجدر بالرجل أن يحتفظ بهيبته وسلطانه. فإن الرجولة هي مهابة في المقام الأول. والمهابة تقضي بأن يهاب الرجل نفسه قبل كل شيء. ومن يهاب نفسَه جديرٌ بأن يهابه سواه. تماماً كما أن من يتولّى زمام نفسه خليقٌ بتولي زمام غيره. وذو المهابة هو، في الحقيقة، صاحب المروءة، أي من يستحي أن يفعل، في السرّ، فعلاً يستحي أن يفعله في العلَن. فهذا هو قِوام المهابة: أن لا تهون عند المرء نفسُه، وأن يخشى نفسَه وأن لا يخدع نفسَه.

ومتى فُقِدتْ المهابةُ فقدت الرجولةُ والأنوثة معا، إذ لا أنوثة بلا رجولة، لأن الرجولة هي الهيبة والقبض، والأنوثَة هي الأنس والبسط. ومن دون الهيبة الباعثة على القبض يغدو الأمرُ بَسْطاً كله. ولكنّ البسط مع البسط، يَؤُول إلى تجاوز الحدّ وإساءة الأدب. فينقلب الأمر، وتفنى المرأة عن أنوثتها ورقتها وحيائها، بعد أن فني الرجل عن هيبته ووقاره. وعندها لا يبقى ثمة بَسْط ولا أنس. بل يصير الحال إلى طرد وبُعْد. فلا بسط، إذن، من دون قبض، ولا أنس بلا هيبة، ولا طمأنينة بلا رهبة. بل لا جمال بلا جلال.

فعلى كل من الشريكين أن يحتفظ بهويته، وأن يبقى في الصفة التي

(*) كما جاء في وصيّة الجاهلية أُمامة بنت الحارث لابنتها عند زواجها: «كوني له أمة يكنْ لك عبداً».

تمنحه فرادته وتشكل سر شخصيته. فتبقى المرأة في جمالها ولطفها، ويكون لها من الأوصاف الحُسْنى رحيميتُها، أي ما توجبه الرحمة من العطف والحنو والمودة. ويبقى الرجل في جلاله وعزّه، ويكون له من الأوصاف الحُسْنى رحمانيتُه، أي عونه ونصرته وحمايته.

والأصلح لدوام العلاقة بينهما وتوثيق عُراها، أن لا يهتك أحدُهما كل الحجب التي تحجبه عن شريكه، وذلك أيا كان مدى التآلف بينهما، بل يحرص كل واحد على أن يقوم، بينه وبين صَفِيِّهِ أو خَلِيلِهِ، ستر رقيق لا يُحْسن تمزيقه، لئلا يَسْتهلِك أحدهما الآخر ويملّه. إذ الشوق لا يكون لما هو حاصل بالكلية، أو لما هو منكشف تمام الإنكشاف. وإنما يكون الشوق، لِما عُلِم وجُهل في الوقت نفسه، لما انكشف من وجه وخَفِي من وجه آخر. فإن النفس إنما ترغب في كشف المحجوب، وتهوى هتك الأستار، وتُفتن بمعاقرة الجديد والغريب.

وبذا يبقى الأمرُ بينهما متردّداً بين بُعْد وقرب، وقَبْض وبَسْط، وهيبة وأنس، ومنع وبذل، وبقاء وفناء. وإذا كان على الرجل أن يحتفظ بما يوجب التهيّب في حضرته، فعلى المرأة أن تحتفظ بما يُوجِب الأنس بحضرتها.

وعلى كل منهما أن يُتقِن لعبة تشويق صاحبه إليه، فلا يبتعد عنه كل البعد حتى لا يميل عنه إلى غيره، ولا يبذل له نفسه كل البذل حتى لا يملّه. فإنه إذا ما ملّ الجسدُ ملّ القلبُ كما قالت العرب(*).

(*) حسبما جاء أيضاً في وصية أبي الأسود الدؤلي إلى ابنته عند زواجها.

VII

عدوّ الرجل

قد تكون المرأةُ عدواً للرجل، مثلما يمكن أن يكون هو عدواً لها. وهما قد يتعاديان حالَ انعقادِ الزواج بينهما، وقيام الشركة الناشئة عن اجتماعهما. والعداء لا ينشأ لأنه متأصِّل في النفس البشرية، بل يتولّد عن الاجتماع وبِسببه. ذلك أنه لا يخلو إجتماعُ الزوجين من خِلاف يقع بينهما. وأصلُ الخلاف هو الإختلاف بينهما في النظر إلى الأمور والتصرّف بالأشياء، وفي تخيّل الغايات وتدبير الأفعال. والخلاف يدعو إلى النزاع والمشاكسة، ويورِث البُغض والعداوة، ويَؤُول إلى التجافي والتباعد.

وهذه هي حال كل اثنينْ نشأت بينهما صلة ما، أيا كان نمط الصلة، وسواءٌ أكانا زوجينْ أم غير زوجينْ. فالشريكان حالما يجتمعان، ينشأ بينهما إمكان الخلاف والنزاع. وعندها تبدأ بالإشتغال، عند كل منهما، آلياتُ الدفاع والتدافع إزاء شريكه، وتتحرك الميول العدوانية المتبادلة، وتظهر نزعات التنافر والتنابذ.

وبقدر ما يكون المجتمعان قريبينْ، يكونُ إمكان النزاع بينهما أقوى وأظهر؛ وبقدر ما يزداد أحدهما التصاقاً بالآخر، يزداد إمكان التشاكس

والتبـاغض بينهما. ذلـك أن كل واحـد من المجتمِعَيْن، يسعى إلى نشر وجوده على حساب الآخر، محاولاً إقصاءه أو إلغاء دوره، عامـلاً على إخضاعه واستِتْباعه وتسخيره. ولهذا قيل: أعدى عـدوك أدنى من وثِقْت به.

والعكسُ صحيح. فكلما كانت المسافة بين المجتمعَيْن أبعدَ أو أقلّ قرباً، كانت الشهوة إلى اللقاء بينهما أقوى. ولا عجب فالبعيد والغريب يكون دوماً موضع استحسان واستطراف، ويُشتاق إليه ويُرجى وَصْلُه.

ولأجل هذا ينبغي أن يبقى الشريك على مسافة من شريكه، فلا يقترب منه كل الإقتراب، ولا يتماهى معه مماهاةً تامة، فإن إلغاء المسافة بين المجتمعيْن هو مدعاة إلى النزاع والعداوة. والنزاع لا ينشأ من كوْن أحـدِ المجتمعَيْن شريـراً والآخرِ خيّـراً، بل ينشـأ عن اجتماع إرادتـين متميزتين وكينونتين متفردتين. إنه تعبير عن إرادة القوة والتمايز. وهو إذن احتمال قائم في صميم الاجتماع، وواقعة أصلية يُمْليها قيام الشركة بين الشركاء. فما أن يجتمع النظيران حتى تبدأ بينهما لعبة التنافس والصراع، وتشتغل آليات التفاوت والتراتب، ويتحكّم منطق السيطرة والاستيلاء. وفي منطق الصراع بين الشريكيْن، ولو كانا حبيبَيْن، ينزع كل منهما إلى اتخاذ الآخر موضوعاً له وآلة، فيحاول طمس صفاته وسلْبه إرادتـه، ويعمل على استغراقه واستهلاكه، فإما أن يخضع أو يُقاوم. إما أن يفنى في نظيره وشريكه، أو يتمايز عنه ويبقى.

وفي حال التكافؤ بينهما يختلّ اجتماعهما، ويصبح غير ممكن أو صعبَ التحمّـل. إذ التكافؤ الحـاصل بـين المجتمعين يعني النـزاع الدائم، والسجال المستمر. وعندها يذوقُ كل من الزوجيْن الأَمرّيْن.

ولهذا لا يستقيم، بِحال، الإجتماع بين الزوجين المتشاركين، إلاّ

إذا كان أحدهما آمراً والآخرُ طائعاً، أي إذا رضي أحدهما بولاية الآخر وقَيْمومته عليه. دون أن يعني ذلك، بالضرورة وفي كل حال، استبداد من له الولاية بمن عليه الطاعة. وإنما منطق الاجتماع هو الذي يُملي التفاوتَ والتفاضل والتراتب؛ وهو الذي يُوجب أن يكون بين الزوجين قيّماً مسؤولاً. صحيحٌ أن الاجتماع ينبغي أن يكون مبادلة ومعاوضة. ولكن لا تبادل محضاً، إذ لا اجتماع بلا نظام وبلا ترتيب؛ ولا ترتيب من دون تراتب، أي من دون سلطة تتولّى الأمر والنهي. صحيحٌ أيضاً أن الزواج عقد، ولكنه ككل العقود، تغلب فيه مصلحة أحد الطرفَيْن على الآخر. لأن كل عقد ينعقد بين اثنيْن أو أكثر، إنما يتمّ في بيئة ثقافية، وفي إطار مؤسسي. وفي كل مؤسسة ثمة من يؤسِّس ومن ويُؤسَّس عليه. وفي المؤسسة الزوجية الرجل هو المؤسِّس، والمرأة هي التي يؤسَّس عليها ويُبنى بها. فلا صلاحَ إذن في التكافؤ. إذ شرط الإجتماع تراتب وتفاضل، وإنْ كان غرضه تبادل وتعاون. ولهذا، فإن إرادة المساواة في إدارة المؤسسة الزوجية، تجعل الرابطة بين الزوجين علاقة قوة بقوة، وتُحيل الشراكة مساومةً دائمة ونزاعاً لا يتوقف، فيستحيل التعايش جليداً في العلاقات وحرباً باردة تنتظر لحظة الانفجار؛ أو ينقلب إلى حالٍ من العداء المبطن ينظر فيه الشريك إلى شريكه بوصفه شراً لا بد منه، أو صديقاً يُكره على صداقته، فيتمنى الانفصال عنه، أو موته وزواله. وعندها تمسي الحياة الزوجية ظلماً وظلاماً، وتستحيل حصاراً مضروباً على الكيان والوجود.

«ثلاثين سنة وأنت تحملني على ظهرك
كالجندي الجريح ، وأنا لم أستطع أن
أحملك بضع خطوات إلى قبرك ، أزوره
متثاقلاً وأعود متثاقلاً»

محمد الماغوط

VIII

تَبَعُ الرجل

فلا استقامة لِزواج، إذن، من دون قيمومة. أي لا تستقيم العلاقة بين الزوجين من دون قيام أحدهما على الآخر. ولا مُراءَ أنّ الرجل هو القيّم والمسؤول، أو هو كذلك حتى الآن. إذ المُشاهد، في الأغلب، أن المرأة هي التي تَتْبع الرجل، بينما هو لا يتبعها. فهي تَنْتَسِب إليه، وتحمل اسمه، وتنتظر مبادرته، وتطلب حمايته؛ في حين أن الرجل يسعى وراءها، ويطلب يدها، ويتصرف بوصفه قيّماً عليها، مسؤولاً عنها.

ولا يعني ذلك أن الرجل هو المُبادر دوماً إلى الطلب، والمُعلن دوماً عن رغبته. فالمرأة تبادر هي أيضاً، إذ هي ترغب وتتودّد. وهي تستدعي الرجل مثلما هو يستدعيها، وتُراودُه عن نفسه، كما يُراودها هو عن نفسها. واستناداً إلى الرواية الدينية، يتبيّنّ أنّ المرأة كانتْ أوّل من بادَرَ وراوَدَ؛ ربما لأنها أسْبق من الرجل إلى البلوغ والنضج، وربما أيضاً لأنها أقوى منه حيلةً وأعظمُ كيداً، بِحَسَب ما تُوصَف. وفي أيّ حال، يكفي حضورُ المرأة بذاته لاستمالة الذكر واستدْعائه. فهي شكلٌ يُراوِد الرجلَ.

ومـا إنْ تَحْضرُ له، حتى تبثّ إشـاراتِها الجنسيـة لـطفـاً فـائضـاً ورِقّـةً آسرة، فتبعث فيه ألطفَ الأحاسيس، وتحرّك أجملَ التخيلات.

ولكن المرأةَ، وإنْ تكنْ سبّاقةً إلى استدْعاء الرجل، فهي تُؤثِر دوماً أن تقع في شباكه. وهي إذ تبث إشاراتها الأنثوية، إنما تـرغب في أن يَقْتَنِصُها الذكرُ ويستولي عليها ويَنْتَهِكُها. ولذا فهي تهوى الرجل الذي يحتلّ قلبها ويقرأ أسرارها ويَفتضّ رغبـاتها، وتـرغبُ في الذكـر الذي يتصف بالسطوة والإستيلاء والإقدام، مهـما مانَعَتْ وتمنّعت. كـما أن الرجل يهوى، من جهته، المرأة التي تتصف بالرقة والنعومة، أيا تكن قوتُها وسطوتها؛ ويحب في الأنثى ما يوجب البسط والسرور ورفع الحجاب. وهو إنْ رغب في امرأةٍ ذات قوة وممانعة، فلكي يتلذّذ بقهرها وانتهاكها.

طبعاً إن المرأة هي كأي مخلوقٍ له كينونته وإرادة قوته، إنما تنـزع بطبعها، إلى السيطرة، وتحاول استعراض قوتها وبسط وجودها. وهي قد تتمكن من التغلب على الرجل وقهره وسلبه إرادته وإخضاعه. إمّا لأنها تكون أقدر منه وأقوى قوة؛ أو بسبب حبّه لها. والرجل إذا أحب وعَشِق قد يضعف ويخضع ويذلّ. إذ العشقُ يذل العزيز، ويستخف بالعاقل. وفي حال ذلك، أي عند تمكّن المرأة من قهر الرجل والسيطرة عليـه، يفقد الرجل منزلته عندها وتقديرها له، ومن ثمّ يفقد محبتها له وتعلّقها به. ذلك أن الرجل إذ يخضع ويذل، إنما يَفْنى عن مهابته ويزول قَدْرُه عند نفسه. ومن لا يُهاب يهون عند غيره. ومن لا قدْر له عند نفسه لا يُقدِّره سواه. ومتى فَقَدَ الرجل ذلك، أي مهابته ومقامه وقـدْره، فقدَ رُجولته عنـد المرأة. وعنـدها لا تعـود تُقيم له اعتبـاراً، بل تنفـر منه وتكرهه، إذ هي تهوى فيه رجولته، هذا إذا لم تَدُس عليه.

وبالمقابل، فإن المرأة التي تتصف بصفات الرجل من القوة والبأس

والسطوة، تفقد، بدورها، كونها أنثى، إذ الأنوثة رقة ولطف وإيناس. وعندها تفقد محبة الرجل لها. إذ الرجل يحب في المرأة أنوثتها، كما تحب هي فيه ذكورته وفحولته.

قد تكون المرأة «حديدية». وثمة نساء كُثُر ينطبق عليهنّ هذا الوصف. ولكن المرأة التي تكون كذلك لا تعود امرأة. فهي تخرج، بذلك، على سوّيتها الأنثوية، ولن تصير رجلاً، فتصبح خلواً من سمات الأنوثة والذكورة. من هنا يجدر بكل من الرجل والمرأة أن يبقى على سويّته، حتى يكون للعلاقة بينهما طعمها ورونقها.

* * *

وفي العلاقة بين الرجل والمرأة لا بد من رئيس ومرؤوس حتى يستقيم اجتماعهما. إذ شرطُ الاجتماع التراتب. نعم قد يكون استِتْباعُ الرجل للمرأة، كما هو حاصل غالباً، ظُلماً لها. ولكن هذا الظلم لا ينشأ عن خصوصية العلاقة بين الذكر والأنثى، ولا لأنّ الظلم من شِيم النفوس، كما قِيل؛ بل هو ظلمٌ تستلزمه طبيعة الإجتماع البشري بالذات. فهو إذن وجه من وجوه ظلم الإنسان لنظيره في الإنسانية، أو شريكه في الإجتماع ولو انعكست الآية، وكانت المرأة هي المتبوعة والرجلُ هو التابع، لأَلْحَقَتْ به ظلماً لا محالة. وهكذا، فإن لم يظلمها هو، لظلمته هي.

والتبعية في الزواج لا تعني أن الرجل هو الأجدر دوماً في إدارة المؤسسة الزوجية. فمِما لا شك فيه أن هناك زوجات، هُنّ أذكى وأقدر من الأزواج على تدبير المنزل وتَسْيير شؤون الأسرة، بل إن من النساء من هنّ أكفأ من الرجال في إدارة الأعمال والمؤسسات، في كثير من المجالات والشؤون المدنية والعامة. وينبغي أن يكون لهؤلاء الأولوية في الولاية

والإشراف والمسؤولية. فإنه إن كانت المرأة أصلح من الرجل في التصرف والتدبير، كانت أولى منه بالقيمومة والإدارة.

فلا محيصَ إذاً من التفاوت، ولا مهربَ من التبعية التي يقتضيها التفاضل بين رئيس ومرؤوس. وأما التكافؤ الذي يطالب به البعض، في مسألة الحقوق، فليس سوى خدعة. إذ الحق في الإجتماع، مهما صغر المجتمع أو كَبُر، هو حقان: حق الأمر، وحق الطاعة. حق الأمر فيمن يجب بحقه أن يأمر، وحق الطاعة فيمن يجب بحقه أن يطيع. ومِن الناس من هو أَوْلى من غيره بتولّي الزمام، إن من حيث استعداده، وإن من حيث إعداده، أو لاجتماع الأمرين. ولن يكون الأمر غير ذلك. فهذه هي طبيعة الأشياء، وهذا هو منطق الاجتماع، على الأقل في طورنا الحضاري الذي نحياه منذ زمن طويل، حيث السيادة هي للرجل على المرأة، وحيث القيمومة للذكر على الأنثى.

فهل كان الأمر خِلاف ذلك؟ يقول البعض بذلك، ولكن هذا أمراً غير محقَّق. هل سيتغير الحال في طور لاحق؟ كل شيء جائز. ومهما يكن من أمر، فإن اللواتي يطالبن بالمساواة في الحقوق والمعاملات، هنّ أوّل من يطعنّ بها ويسعين إلى نقضها. ومن الشواهد على ذلك طلب النساء دوماً الحماية من الرجل، ورغبتهن في أن يُعْطين الأولوية في بعض المواقف، وتقدّمهن إلى بعض المهن والتصرفات التي لا يرضى بها الرجل. فمن اللافِت للنظر، في المجتمعات الحالية، أن وظيفة «السكرتاريا»، أي «أمانة السر»، تشغلها النساء في أكثر الحالات. مع أن المرأة لا تحفظ سراً غالباً. وإقدام النساء بل تهافتهن على أداء مثل هذه الوظيفة، هو دليلٌ على تبعيتهنّ للرجال وتأكيدٌ لها. لأنه إذا كانت كل وظيفة لا تخلو من تبعية، فإن «السكرتاريا» وظيفةُ قِوامُها التبعية.

كذلك، فإن العادة التي قَضَت بتقديم المرأة على الرجل في بعض المواقف، كإعطائها الأولوية في الجلوس، أو المرور، أو الدخول إلى الأماكن والخروج منها، ليست امتيازاً تمتاز به المرأة، وإنما هي تأكيد على ضُعفها؛ وهي، من ثمّ، نفي للمساواة بينها وبين الرجل في موردِ الدفاع عنها. والمرأة لا تسلك مثل هذا المسلك لقصور في وعيها يمكنها التحرّر منه بتنوير عقلها، ولا لأنها لا تحسِن الدفاع عن قضاياها، بل لأن العلاقة بينها وبين الرجل تُبْنى على التفاوت الذي تَقْتضيه طبيعة الاجتماع.

«فاجتمعنا لمعانٍ، وافترقنا لمعانٍ»

محيي الدين بن عربي

IX

تكامل الرجل والمرأة

والعلاقةُ بين الرجل والمرأة لا تُبْنى فقط على التفاوت والتفاضل. ولا تقوم دوماً على التنازع والتخاصم. فهي قد تكون كذلك في حال تَطَرُّفِها، أي في طرف أقصى من أطرافها. كما يمكن أن تكون، في الطرف المقابل، مبنيةً على المودة المحضة والمحبة الخالصة. والتطرف في اتجاه يَؤُول، غالباً، إلى تطرف في الاتجاه المضاد. إذ منتهى التضاد التلاقي. والضدان يلتقيان بقدر ما يتنابذان ويتباعدان. كما أن المتحِدَيْن يتنافيان ويبتعدان بقدر ما يتقاربان ويلتصقان. ولهذا فالحب الخالص قد يستحيل عداءً مستحكماً، كما أن العداوة الشديدة قد تنقلب صداقةً ومودَّة.

ولكنْ للعلاقة بين الرجل والمرأة وسَطِيتُها وسَوِيّتها. وهي تُبْنى، في السويّة، على الاختلاف القائم بين الذكر والأنثى، وتنهض على التكامُل الناشيء عن اجتماع الزوجيْن. فالمرأة مختلفة عن الرجل؛ ولأنها كذلك، فهي له، وهو لها.

وإذا ما أريد للعلاقة بين الطرفَيْن أن تَسْتوي، فالأجدرُ أن يُبْقى

على اختلافٍ بين الجنسينْ يـولّد المعنى والروعة، ويبعث عـلى العَجَب والدهشة. والأصلحُ أن يُصار إلى تكاملٍ للعنصريْن، يؤدي إلى تناغمهما وانسجامهما في وحدةٍ مجتمعية تتجاوزهما وتتيح لكل منهـما، في الوقت نفسه، أن يمارس لعبة وجـوده ويحقق ذاته.

فإنه بالاقتران بين الإثنينْ يقضي كل منهما وَطَره، وبالمشاركة يسدّ نقصه ويبلغ غايته، وبالصحبـة يتباسط وينبسط ويـأنس، وبالصـداقة يَتمرأى ويُصقل ويتهذب، وبالمحبة يلطُف ويرقّ ويرقى.

وخلاصة القول إن الرجل والمرأة يتشابهان ويتباينان، ويـأتلفان ويختلفان، ويتحابان ويتعاديان. ولكنهما يتعارفان ويتكاملان. فالتكامل هو الأفق لعلاقة بينهما متوازنة مستقرة، تقوم على التبادل والتلاؤم، ولا تخلو من توافق وانسجام. والتكامل لا يكـون إلا بين مختلفـيْن. وكل عنصريْن يتكاملان ينتج عن تكاملهما اكتساب كل منهما صفاتٍ لا تكون له بمفرده، مع احتفاظه، في الوقت نفسه، بالصفات التي ينفرد بها عن سواه.

وبِتكامل الرجل والمرأة يبقى هو في مهابته، ويُقيم على رحمانيته. وتبقى هي في لطفها وعطفها، وتقيم على رحيميتها. ولكن بالتكامل، أيضاً، يبلغ كل من الزوجين مستوى يتعالى فيـه على إنّيتـه وفرديتـه، فـيروض طبعه، ويـرتاض عـلى تقبل شريكـه، ويشاركـه في رغبتـه. وبالتكامل، خاصة، يتعرّف كل زوج إلى زوجه وإلى نفسه في آن؛ يصنع هويته ويشترك في صنع هوية شريكه، يستكمل ذاتـه ويكمل الآخر. فلا أنس من دون الآخر، ولا كمال ينال من دون تكامل. والكامل من يعرف نفسه. والسعيد من يقيم في مقامه ويقف عند حده.

«أسامٍ بها كنتُ المُسمَّى حقيقةً
وكنت ليَ البادي بنفسٍ تَخَفَّتِ»

ابن الفارض

خاتمة

لا بد أن يستوقف القاريء، المعني، لمقالتي هذه، أنني أستعمل لغة أهل التصوف وأستعير أدواتهم المفهومية، في قراءة العلاقة بين الرجل والمرأة. والحق أنني قمت بإحالة المصطلحات والمفهومات من مجالها الأصلي إلى مجال آخر، إذ نقلتها من الأفق الإلهي إلى الأفق الإنساني، أو من مستوى العلاقة بين معشوق إلهي وعاشق إنساني، إلى مستوى العلاقة بين عاشقين من هذا العالم الداثر الفاني.

ومسوغي فيما مارسته، في قراءتي، أني أعتقد بأن الإنسان مشبّه لا محالة، فيما يسميه ويتصوره؛ وأقصد بذلك أنه يخلع أسماءه وأوصافه على الأشياء. وهو يشبه، بعض تشبيه، في تصوره لحقيقة الذات الإلهية وتسميته لها بأسمائها، إذ الحق الغالب لا يظهر له، أو فيه، إلا بمقدار قابليته، أي هو لا يتقبله، أو يتلقاه، إلا بحسب الشرط الإنساني. ولهذا، فاستعارة الأسماء الحسنى لخلعها على الإنسان، إنما هي، بمعنى من المعاني، حديث الإنسان عن نفسه، أو هي بضاعته ردت إليه.

وفضلاً عن ذلك، فإن العلاقة بين المرأة والرجل، عند أهل

العرفان هي صورة عن العلاقة بين الرجل وربه؛ وأن الإنسان هو، في نظرهم، صورة الله، وحافظ خزائنه، وخليفته ووكيله.

ومهما يكن من أمر، فأنا إذ أقتبس من لغة أهل التصوف، من جملة ما أقتبس، فإنما أضرب، بعقلي، في منجم فكري، وأحاول أن أستثمر ثروة معرفية يختزنها النص الصوفي، فأكشف، بذلك، عن إمكانات هذا النص في إيضاح نصوص أخرى، أو في فهم وقائع قد ألغز فهمها، أو في قراءة علاقات لم تقرأ من قبل. وعلى كل، لا يخلو تفكير، من شكل من أشكال الإستعارة: إما استعارة أفكار ومفهومات من ميدان إلى آخر، أو من مستوى إلى آخر، أو من عصر إلى آخر، وإما استعارة مصطلحات ومقولات من منجم اللغة ذاتها.

ولا يخفى على قاريء مقالتي - وأعني مرة أخرى القاريء المختص المتبصر - كيف أن قراءة تستعير أو تستعيد مفهومات ، من مثل البقاء والفناء، والجلال والجمال، والقبض والبسط، والهيبة والأنس، هي قراءة تتيح لنا، باستنطاق النص الصوفي، أن نقرأ العلاقة بين الرجل والمرأة قراءة جديدة ترينا من أوجهها ما لم ير من قبل؛ كما تتيح لنا، في الوقت نفسه، أن نقرأ النصوص القديمة قراءة جديرة بها، وأعني بها أمهات الكتب الجديرة بأن تُقرأ.

وإنّ مثل هذه القراءة تقدم لنا مثالاً على قراءة مخصبة تنقب في الأثر عن مخزونه الفكري، وتسبر طاقته على الشرح والتفسير. وهي تتعامل معه بكونه نصاً حديثاً وراهناً. ولا غرابة، فالأثر الفكري الذي يملك قدرة على شرح ما لم يشرح، ويمدنا، دوماً، بإمكان الفهم والتفسير، هو أبداً نص حديث وراهن. ولولا ذلك، لما كان له قيمته الفكرية.

«أنا رجل يحترف عشق النساء»

نزار قباني

رأيٌ في تعدّدِ الزوجات

هوى الرجل

القَلْبُ من التقلُّب عند أهل العرفان. وهذا هو أصلاً معنى القَلْب في الوضع اللغوي. ولهذا يرغب المرءُ في التنقل حيث يشاءُ من الهوى؛ ويَهْوى التقلّب بين حالةٍ وحالة، وصورة وصورة، ووضعٍ ووضع. والرغبة في التقلّب فطرة أصلية فُطِر عليها كل مِنّا: فنحن نميل إلى الجمال ونحبّه ونُعْجبُ بهِ؛ فيكف إذا كان جمالُهنَّ هو المقصود. ولا جمال يُكافىء جمالهنَّ في عين أحدنا. فهو الشكل الذي نألفه ونهواه ونَنْقادُ لهُ ونتكيّف بهِ. وهو الصورة التي نولَعُ بها ونَجِدُ(*) عليها ونفتَتِنُ بها وننتشي بخمرها. إنه الجمال الذي نذهل له ونَفْنى به وفيه وله عن ذواتِ أنفسنا. وجمالُهنَّ، وإن كان متماثلاً في نوعهِ متفرداً عن سواه، فهو يتباين بين امرأةٍ وامرأة ويتفرّد عند كل واحدة. إنه واحدٌ في جَمْعِهِ أحدٌ في مفردهِ. وكل جمالٍ يلوحُ منهنّ يهزّ محب الجمال ويجذبه. فإنْ لاحَ له جمالٌ أجمل، صرَفَهُ هذا عن الجمال الأول فمال إليه وافتتِن بهِ. وقد يتردّد الشخص الذي ترِدُ عليه صور الحُسْن من ربّات الحُسْن، فيتولّه ويحتار إزاء تنوّعها، ولا

(*) من الوَجْد.

يملك أن يختار بين صفات الجمال ومعانيه وألطافِهِ. فكل ذات جمال وحُسْن هي نسيج وحدها في جمالها وبهائها، واحدةً إحدى في حُسْنها وروعتها. وكل حسنٍ يثير العجب والدهش، وكل جمال يمزّق حجاباً كثيفاً من حُجُب النفس. ولا عجب، فلكل جمالٍ فريد غرابتهُ وعذريتهُ عند من يشهده لأوّل مرة. والإنسان إنما يعشق الأشياء البِكْر. والجمال الغريب يجرح الجسد ويحرّك الرغبة ويهزّ النفس ويَنْفُذُ إلى القلب.

وهكذا نحن جُبلنا على اشتهائهن والانشداه بجمالهن. فَمَنْ له بَصَرٌ يبصر بهِ وسمعٌ يسمع بهِ يفتن الجمال بصرهُ أو سمعهُ. ومن له قلبٌ يشعر به يصرف الحسن قلبه. وما يشهده أحدنا من جمالِ إحداهن قد لا يشهدهُ سواه. وما يخطر على قلبه عند شهودهِ، لا يخطر على قلب أحد. فالقلب هو السرّ. ولكل قلبٍ أسراره، كما لكل جمال فرادتهُ. وأسرار القلب هي هواماتهُ الأصلية وجراحه الرمزية. إنها الرغبات التي تغذيها الأخيلة والأحلام، والأهواء التي تلابِسُها الوساوس والهواجس. ومن هنا فما يجلُب الهوى، يستجيب عند من يهواه لرغبةٍ دفينة، ويضرب في عالم سرّي، ويُوقِظ حلماً نائماً، ويذكّر بصورة مَنْسِيّة. فكل هوىً يشبه إذن أن يكون هوىً ضائعاً.

ومن هنا أيضاً ينفرد كل واحد بأهوائه وميوله الغريبة. فقد يهوى أحدنا في الجمال ما لا يهواه غيره، ويحب فيمن يُحِبّهُ صفات لا يحبها سواه، ويشتهي صورةً يشتهيها غيرُه على غير معنىً ورسم. فالصورة الجميلة المحبوبة المشتهاة تُوحي، لكل من يعجب بها أو يعشقها أو يشتهيها، بما لا توحيه لسواه. ذلك أن كل واحد يتعلق بمحبوبهِ تعلقاً رمزياً، ويحب من خلاله حُباً ضائعاً، ويشتهيهِ اشتهاءً سريالياً. وقد يُفْرِط أحدنا في حبه، إذ يهوى شخصاً يُصيب منهُ هَوَاماً ويَلأم له جرحاً عميقاً، فيراه الأشهى والأجمل والألطف والآنس. ويفتتن به

وتنطبع صورته في ذاتهِ حتى لا تفارقهُ البتة. ومن يبلغ هذه الحال لا يعود قلبهُ يَسَعُ أحداً سوى محبوبهِ، فيتوحد به ولسان حاله يقول له: يا أنت أنا. وعندها يذهل كل صورة، فلا يدرك إلا محبوبه ولا يتحدث إلا عنه، بل لا يبصر ولا يسمع سواه. ولكن هذه حالة قصوى هي أقرب إلى الجنون. والعشق جنون كما قيل. ولهذا سمي العاشقون بالمجانين.

والأقرب إلى السوّية أن يهوى المرء كل جمال يشهده. فلكل جمال أثره في الجوارح، ولكل جميلٍ موقعه في القلب. وكل امرأة تجدّد الشهوة كما تجدد كل زوجة الفراش. وإذا كان القلب لا يسع، فإنه يتقلّب. وهذه رغبة تحدو الرجل. إنها صورة أصلية تتحكم بوعيه وتحكم تصرفاته إزاء الجنس الآخر: هكذا فِطر سليل آدم: إنه يهوى التقلب ويرغب في التنوع.

إباحة التعدد

والرغبة في التنوع هي التي تفسّر ظاهرة تعدد الزوجات. وما التشريع الذي أجاز التعدد وقضى بحدّهِ وحصره بأربع زيجات، ونعني بهِ التشريع القرآني على وجه الخصوص، سوى تَقْنين لتلك الرغبة الأصلية، والتي هي واقعة محققة لا مجال لإنكارها. فكل رجل يرغب في التعدد ويتمناه ويتخيله، وإن كان لا يقدر عليه ولا يستطيعه، فكيف بأن يقوم بِأَوْدِهِ ويعدلَ في تطبيقه. وهكذا فالرجولة والفحولة تقضيان بالتعدد، في حين أن المروءة والعدالة توجبان الإقتصار على زوجة واحدة.

وفي الحقيقة إن أحكام التعدد تُشرّع لحالات قصوى، تحاشياً لِقيام علاقاتٍ غير مشروعة بين الرجل والمرأة. فهي تشرّع لمن يضطر إلى

الزواج من امرأة أخرى لضرورة من الضرورات، وللضرورة أحكام. وتشرّع لمن يصرف الحُسْنُ قلبهُ عن زوجته إلى امرأة ذات حسن وجمال، وكلُّ بشرٍ مثلنا مصروفُ قلبُه. ولهذا، قال النبي مرةً لمّا رأى ذات حُسْنٍ: سُبحان مُصرّف القلوب(*). ولا نتعسّف إذا قلنا بأن أحكام التعدد تشرّع لمن يهوى امرأة غير زوجته، والرجل يهوى بعد الزواج غير زوجتهِ. والعشق سلطان قاهر لا قِبَل لمن يقع فيه بالتغلّب عليه. فإذا كان لا مناص من الاتصال بين العاشق ومعشوقهِ، فَلْتَقُمْ العلاقة بينهما بصورة شرعية. وهذا ما تتكفل به قاعدة التعدد.

ولهذا، فنحن إذا شئنا أن نقرأ أحكام التعدد قراءةً منفتحة علينا أن ننظر للعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة في سياق التشريع القرآني بمُجْملهِ. والتشريع القرآني تختلف أحكامُه وتتنوع حدودهُ وتتسع آفاقه، في هذا الجانب من جوانب الحياة الزوجية. فهو يتراوح على مستوى أول بين حدّين: الأول هو الاقتصار على زيجة واحدة على طريقة النصارى، والثاني هو الجمع بين أربع نسوة في وقت واحد، أي تعدّد الزوجات التي اختص به أهل الإسلام وامتاز بهِ الرجل في هذه الملة. ولكن التشريع المذكور هو أرحب من ذلك في هذا الخصوص، إذ هو يتراوح على مستوى آخر بين طرفَيْ نقيض، أي بين التنسّك على طريقة الرهبان الذين تفيض أعينهم بالدمع مما عرفوا من الحق، وبين زواج المتعة الذي يضفي طابع المشروعية على ضربٍ من النكاح يقرب من حدود الإباحة، على الأقل من جهة كونِ المتعة زواجاً مؤقتاً عابراً مدفوع

(*) لإيضاح ذلك فليطلع على زواج النبي من ابنة عمته زينب بنت جحش في كتاب الدكتورة عائشة عبد الرحمن، تراجم سيدات بيت النبوة، دار الكتاب العربي، ص ٣٤٠.

الأَجْر، غرضهُ قضاء الوطر لا بناء الأسرة. وهكذا، يحق للرجل، وفقاً لأحكام التشريع القرآني، أن لا يتزوج البتّة، إذا لم يجد من نفسه القدرة على ذلك، وهذا ما أجازه بعض العلماء الذين اعتبروا الزواج مُسْتحباً وليس بواجب. وعليه أن يكتفي بزوجة واحدة مدى العمر إنْ خشي أن لا يعدِل، وأن لا يكون مطلاقاً لأن أبغض الحلال هو الطلاق. ويجوز له أن يجمع بين أربع نسوة إذا آنس من نفسه القدرة على ذلك أو دعتهُ الضرورة إليه. وبمستطاعهِ أن يتمتّع بهنّ بعد أن يدفع لهن أجورهـنّ على شروط محددة مبيّنة، كما بإمكانهِ أن «يقتني» منهنّ ما مَلَكَتْ أيْمانُهُ. وعليه فالتشريع القرآني يؤلّف مروحةً تشريعية واسعة تشمل أكثر من حالة وظرفٍ ووضع. إنه يتّسِعُ ولا يضيق، وينفتح ولا ينغلق. وليس في ذلك أي تعارض. وإنما هو انفتاح على الممكنات واستيعاب للهوامش والحالات القصوى. ولعلّ في هذا سرّهُ وبعض وجوه إعجازه.

تعدد الأزواج

طبعاً، إننا لا نتغافل هنا عن المبدأ المعاكس لتعدد الزوجات، ألا وهو تعدد الأزواج، الذي كان شائعاً عند بعض القبائل الوحشية وفي بعض المجتمعات البدائية. وقد عرف العرب في جاهليتهم ضروباً من النكاح يُعد تطبيقاً لهذا المبدأ ومثاله «نكاح البُضْع». إذ كان الرجل منهم يطلب إلى زوجتهِ وهي في عصمته أن تعاشر رجلاً آخر غيره، ممن هم أفضل منه ذرية وأحسن إنجاباً، وذلك طمعاً في تحسين نسلهِ وحرصاً على نجابة ولْده. فكانت الزوجة تستبضع من غير زوجها ولداً لها وله.

إذن مُورِس، تعدد الأزواج، على الأقل في طور من أطوار الإجتماع الإنساني ولدى بعض الشعوب والقبائل. ولكن القرآن قد ألغى هذا الزواج وحرّمه وجَبَّهُ من أصله. والقرآن، بما هو شرع، كتاب

يحلّل ويحرّم، ويُبيح ويحظّر. ولقد حلّل للرجل تعدد الزوجات وأعطاه حرية في استخدام مُتَعِهِ كما في زواج المتعة وغيره. ولكنه حرّم، بالمقابل، تعدد الأزواج كما حرّم الزنا بكل أشكاله. ومن البديهي أنه لا معنى للتحليل لو لم يكن ثمة تحريم. ومن البيِّن أنه لا شريعة من دون محرمات وموانع. ولا ثقافة إلّا وتُحرِّم وتَحْرُم. بل لا اجتماع بين الناس إلَّا ويتأسس على ضرب من التحريم. ولا شك أن تحريم الزواج من الأمهات والأخوات كان من أوّل قواعد التحريم وأقدمها في المجتمعات الإنسانية. ويُشبِهُ أن يكون تعدد الأزواج من قبيل زنا المحارم أي من الممارسات التي يبدو أنها لا تتفق مع بداهات الاجتماع. ولذا صِيرَ إلى إلغائها وتحريمها. صحيح أن تعدد الأزواج قد حصل فيما مضى، وقد يحصل في أي وقت، ولعله حاصل الآن بشكل أو بآخر، ولكنه لم يصمد ولم يقدر له الاستمرار والانتشار، ولم يصبح قاعدة سوية، بل هو لا يعد من الحالات القصوى التي يُلْجأ إليها عند الضرورة القصوى. وإنما هو استثناء وممارسة شاذة لا يقاس عليها. وعلى الأقل، فإن الرجل الذي نشهده ونعرفه ونكونه يرفض مبدأ تعدد الأزواج ويأباه. فلا يرضى أن يشاركه رجلٌ آخر في زوجتِهِ التي هي في عصمتِهِ. في حين أن العكس حاصل. فالمرأة تقبل في أن تشاركها امرأة أخرى في زوجها، كما يحصل عندما تتزوج امرأة من رجل متزوج من امرأة أخرى. نعم قد يعشق الرجل امرأة متزوجة. ولكنه يرفض قطعاً أن يتزوج معشوقته بالمشاركة مع زوجها الأول، كما يرفض أن يزوج امرأته لآخر. وهكذا فالرجل يرفض أن يشاركه آخر غيره في زوجته على نحو من الأنحاء. وعلى كل، فهذه حالة لا نقف على تشريع لها الآن في أي مجتمع من المجتمعات.

مصلحة الرجل

لا شك في أن تعدّد الزوجات قد ألحق ظلماً بالمرأة. ففي التعدد هوى للرجل، حتى لا نقول له فيه مصلحة. وإن كان ثمة مصلحة لأحد الطرفين في التشريع له، ففيه للرجل مصلحة أكثر مما فيه للمرأة. ولا جدال في ذلك. ولن نأخذ بالرأي القائل بأن في التعدد مصلحة للمرأة نفسها، ونعني به رأي من يقولون بأن التعدد يحل مشكلة اجتماعية تنشأ عن الزيادة في عدد النساء المؤهلات للزواج على الرجال المؤهلين له. وملخص هذا الرأي(*) أن التعدد يُنْصِف، والحالة هذه، النساء اللواتي لا يجدن أزواجاً لهنّ في ظل نظام الزوجة الواحدة، كما يمنع أسباب الانحراف والفساد إذ يحول دون قيام علاقات جنسية غير مشروعة بين الرجال المتزوجين والنساء اللواتي لم يتزوجن، وينقذ بالتالي نظام الزوجة الواحدة ذاته من الاهتزاز والاختلال. ولكن مِثل هذا الرأي إنما يعلّل تجويز التعدد على نحو عرضي اتفاقي، بإرجاعه إلى ظرف إجتماعي طاريء ووضعٍ إحصائي عارض أو غير ثابت. وهذه حجةٌ لا تقنع. لأنه لو إنعكست الآية، وكان عدد الرجال المؤهلين للزواج، في مكان ما ولسبب ما، أكبر من عدد النساء المؤهلات له، وهذا ليس بعيداً حصولهُ، بل هو ممكنٌ ومحتمل، لَوَجَبَ عندئذٍ، وتبعاً للتعليل المذكور، إباحة تعدد الأزواج إنصافاً للرجال الذين لا يجدون نساءً يتزوجونهنّ في ظل نظام الزوجة الواحدة، وتحاشياً لتفشي صداقات ومعاشرات غير مشروعة من جراء ترك قسم من الرجال لا يستطيعون تلبية حاجاتهم

(*) راجع تفصيل ذلك في كتاب الأستاذ مرتضى مطهري، حقوق المرأة في النظام الإسلامي، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٨٦، (القسم الحادي عشر، تعدد الزوجات).

الجنسية. وهذا ما لا يسلّم به القائلون بتعدد الزوجات، عدا أنه لا ينسجم مع منطق الشريعة ومقاصدها. فتعدد الأزواج غير جائز من حيث المبدأ. إذ هو على الأقل، يؤدي إلى اختلاط الأنساب، فلا يعود أبٌ ولا أم يعرف ابنه أو ابنته، بل يمسي كل رجل ابن أبيه، وكل امرأة بنت أبيها، وفي هذا تفكيك للأسرة وتعارض مع بداهة العائلة. فالإنسان أكان رجلاً أم اِمرأة، مفطور على معرفة وُلدِهِ. وحتى الذين أباحوا نكاح البضع إنما فعلوا ذلك لتحسين نسلهم ولو بخداع أنفسهم. وأما تعدد الزوجات فهو جائز من حيث المبدأ. وليس هو مجرد تعبير إيديولوجي أو تشريع لوضع عارض أو ظرف طارىء. إنه تقنين لرغبة الرجل في التنوع. والرجل يرغب في ذلك لأنه مؤثر عنده ولذيذ. وهذا هو معنى «الطيّب» كما ورد في آية النكاح: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾. فالطيّب هنا هو المؤثر واللذيذ لا المُحلّل. لأن الآية لا تحلّل المُحلل، وإنما تحلل الطيّبات، ولكن بشروط وعلى أحكام. والحديث النبوي يفسّر لنا معنى هذه الآية، ونعني به الحديث القائل: «حُبِّب إليَّ من دنياكم ثلاث: النساء، والطِيب، وجعلت قرّة عيني الصلاة». فالتشريع لتعدد الزوجات يستجيب إذن لرغبة الرجل في التنوع، وإن نَجَمَ عنهُ، اتفاقاً، حلولٌ لمشكلات إنسانية أو خلقية. والرجل هو الشارع والمسؤول، وهو القيّم والمتبوع. وقد أعطى القرآن الولاية للرجل على المرأة. ولذلك فخطابه هو بمعنى ما خطاب الرجل، كما هو خطاب عربي باعتبار لغتهِ وبيانِه.

مسؤولية المرأة

بالطبع قد يسأل هنا: أين مصلحة المرأة في ذلك؟ وفي الجواب نقول من يطلب المساواة في الحقوق فهو مخادع أو واهم. ولكن نقول مع ذلك بأنه إذا كان للرجل هوىً في التنوع أو مصلحة أو امتياز ولا يخلو

الأمر من أحد هذه الوجوه، فالمروءة تقضي بأن يكون للمرءِ زوجةٌ واحدة. وإذا كان الرجل مسؤولاً، فمسؤوليته أن لا يستغل سلطتهُ وشرْعَهُ. ولكن مسؤولية المرأة مضاعفة في هذا الشأن. فعلى عاتقها تقع في الدرجة الأولى مناهضة تعدد الزوجات. إذ إن هذا المبدأ لا يطبّق إلاَّ على أيديهن بالذات. ومصداق ذلك كل امرأة تُقْدِمُ على الزواج من رجل متزوج. وهكذا، لا يطعن في حق المرأة سوى المرأة. وعلى اللواتي يستنكِرنَ التعدد، أن يقنعنَ بنات جنسهنَّ بالامتناع عن الزواج من رجل متزوج من امرأة أخرى، كما يأبى الرجل الزواج من امرأة متزوجة من رجل آخر. وعندها تُثْبِت المرأة أنها مكافئة للرجل ويفقد التعدد شرط إمكانه.

إن التعدد حالةٌ قصوى والتشريع له هو تشريع لواقع يقع على هامش نظام الزوجة الواحدة. ولنقل إنه تشريع يلائم بين الطبيعة والثقافة، وبين البداوة والحضارة، وبين التوحّش والتأنّس، وبين الرجولة والمروءة، وبين الشهوة والعفة. وإذا كان تعدد الأزواج يتعارض مع مصلحة المرأة ذاتها، كما يرى البعض، إذ ليس أشقى من النسوة اللواتي يُمارِسْنَهُ، فإنه من باب أولى أن يتعارض مع مصلحة الرجل، إن لم نقل إنه ينافي طبعَهُ وبداهتهُ. وبالمقابل، إنّ تعدد الزوجات الذي يرغب فيه الرجل هو حالة قصوى. فإنْ لم يكن فيه للرجل مصلحة، فمن باب أولى أن لا يكون فيه للمرأة مصلحة البتّة. وإن كان له فيه مصلحةٌ، فلا مصلحة للمرأة فيه. بل هي تكرهُ التعدد ولا تطيقهُ. إذ هو يُنافي طبعها وبداهتها. وإذا كانت نساءُ النبي الذي شرّع للتعدد لم يُطِقْنَ التعدد، وهنَّ أم المؤمنات، فكيف بِمَنْ تحرّرن من هذه الصفة ولَسْنَ في هذه المكانة. فلا أحد يرضى بالتعدد رجلاً كان أم امرأة، إذ التعدد لا يكون إلا على حساب طرف ولمصلحة آخر.

الهامش

وأيا يكن الموقف من التعدد، وأيا تكن نتائجه، فهو هامش لا يخلو منه اجتماع. ولا مجال لإزالته بالكلية ما دام ثمة حاجات تسعى بالمرء وأهواء تميل به. إنه تعبير عن رغبة يؤدي تجاهلها إلى شقّ جدران المؤسسة الزوجية، وفتح الكوى فيها على احتمالات، أبرزها الخيانات الزوجية التي تقوم على ما يبدو محل تعدد الزوجات والأزواج أيضاً. والرجل المتحضر، وإن تخلّى عن التعدد، فهو لم يخلص لنظام الزوجة الواحدة. ولقد دفع ثمن تخلّيه عن رغبتِهِ في التنوع توتراً وعصاباً، وفقداناً للمتعة، وعداء في التعامل بينه وبين المرأة، وانتهاكاً للمؤسسة الزوجية، وشذوذاً في العلاقات الجنسية.

فالرغبة في التعدد لا يمكن أن تُستأصل، إذ هي رغبة أصلية. ولهذا، فهي محتاجة إلى تدبير ومعالجة، أو إلى تشريع وتقنين. وهي تعالج بمجاهدة النفس وترويضها. ولكنّ هذا حلاّ لا يطيقهُ إلا الأقلّون بل النادرون، ولا يكون إلاّ على حساب الجسد وشهواتِهِ، إذ هو يؤدي إلى تصعيد الشهوة إلى المرأة باستبدال هواها بهوى آخر. إلا إذا كانت الزوجة فائقةً في قدرتها على اجتذاب زوجها وعلى سَوْسِهِ وتدبيرحاجاته. وليس السعيد من يعدّد وينوّع، وإنما السعيد من يحظى بزوجة يشتاق إليها فلا يَمَلُّها ولا تَمَلُّهُ، وليس أجمل من المرأة إلا الشوق إليها. ولكن هذه حالة نادرة أيضاً. ذلك أن الزواج وإن كان تبادلاً والتئاماً، فهو ككل اجتماع يقتضي ضبط الحاجة وتقنين الرغبة، ولا يستقيم ذلك من دون تطبيع وتطويع، وِفقاً لمعايير وفضائل. والمعيار هو العَقْد والميثاق. ورأس الفضائل العِفة. وإن لم يكن ذلك كله، فلا يبقى سوى التشريع للتعدد. ويكون ذلك على ضروب. فإما السماح بتعدد الزوجات على أحكام معينةٍ، أو المتعة المشروعة على أحكام معينة أيضاً، أو البغاء

المشروع كما يحصل الآن في الكثير من المجتمعات، وهو كذلك متعة مباحة تحلّ محلّ تعدد الأزواج الذي كان سائداً فيما مضى. هذا إذا لم نفكر بضرب آخر من الزواج تمثّله المشاعية التي كان أفلاطون قد فكر بها ودعا إلى تطبيقها، وذلك حيث لا يكون لواحد من الناس (أو واحدة) منزل لا يدخله غيره، على حد قوله، أي لا يكون اختصاص لرجل بامرأة ولا لامرأة برجل، ولا لأب أو أم بابن أو ابنة، بل يكون الأمر مشتركاً بين الكل. وعندها يختلط تعدد الأزواج بتعدد الزوجات. وهذا حلّ لا نعتقد أن أحداً يدعو إليه، على الأقل من بين أكثر الذين يناهضون التعدد واللواتي يناهضنه.

وأيا يكن الحل، فالزواج الأحادي، وإن كان الأقرب والأدنى إلى بداهة الإجتماع، فإنه لا يغطي حقل المتع الجنسية ولا يُلَبِّي حاجات «الإنسان الإشتهائي»، أكان راغباً أو موضوعاً لرغبة، رجلاً أو امرأة. فهناك علاقات جنسية تنشأ على هامش الزواج الأحادي، وبسببه ومن جرائه. وهناك متعٌ جنسية لا تتحقق إلا خارج المؤسسة الزوجية. ذلك أن الرغبات هي عالم هَوَامِيّ ينتعش باشتهاء المحرم والغريب والوحشيّ، ويتحقق بالخروج على المألوف والسويّ والمسيطر. والتعدد، وإن كان امتيازاً للرجل، فإن إلغاءه لا يفضي بالضرورة إلى استعادة المرأة حقوقها. أي لا يحلّ المشكل، هذا إذا لم نقل بأنه يخلق مشكلاً أكبر. ولا يعني ذلك أننا نقف مع التعدد أو ندعو إليه. فإنه إذا كان تعدد الأزواج لا يتفق مع بداهة العائلة، فإن تعدد الزوجات لا يتفق مع السوّية العائلية. وما نريد قوله إن إلغاء التعدد يتطلب إعادة نظر في المؤسسة الجنسية برمتها، أي إعادة تصور الإنسان لذاته وجسده، وشهواته ومتعهِ. ولنقل إنه يتطلب إعادة تربية وتدبير. فلا إلغاء من دون تدبير أو معالجة.

سيرة نسائية
(قراءة في تجربة رابعة العدوية)

I ـ الحب مفتاح الحديث عن المرأة

نفتتح الحديث عن رابعة العدوية بما ينبغي أن يُفتتح به الحديث عن كل امرأة، والحديث عن المرأة يُفتتح بالكلام على الحب والعشق، فكيف إذا كانت شهيدة العشق كرابعة! ولا غرابة في القول، فالمرأة هي كينونة إيروسية، عشقية. هكذا كان الأمر في البدء. فإنه منذ افْتُتِحَتْ العلاقة بين الرجل والمرأة، على ما تروي الروايات الدينية وغير الدينية، كانت المرأة مصدر الغواية، وموضع الفتنة، ومحرك الهوى، وكان ذلك سبباً لهبوط الإنسان من جنة الفردوس إلى جحيم الأرض. فالهَوَى يهوِي بالمرء كما يقول علماء الأخلاق.

وإنه لمن المحقق عند من اختبر نفسه وافتكر في حالـه أن الرجل، إذ يرى المرأة لأول وهلة، يتعامل معها بوصفها امرأة قبل أي وصف آخر، فيطالِعُـه منها جمالها وحسنها، ويرى ما يعجبه منها ويفتنه. والمرأة تنتظر هي نفسها في قرارتها أن يُنْظَر إليها كذلك، أي بوصفها مصدر فتنة

وغواية، وإلا فقدت كونها امرأة. لا مراء في أن للعلاقة بين الرجل والمرأة وجوهاً أخرى. ولكن الوجه الذي يطغى على ما عداه هو الوجه الإيروسي الشهواني. وإذا كان هذا الوجه يخفى أحياناً، أو يُنْسَى لسبب أو لآخر، فإنه سرعان ما يحضر. إذ المرأة لا تغيب عن عالم الرجل إلا لتحضر. وهي تحضر بقوة على قدر ما يطول غيابها أو نسيانها.

ولكن ما بالنا نسترسل في الكلام على هذا النحو، ونحن إنما نروم الحديث عن رابعة الزاهدة المتصوفة، شهيدة العشق الإلهي، بحسب اللقب الذي استحقته. نعم إن رابعة أضْحَتْ مثال المرأة الزاهدة، ورائدة الحب الإلهي. ولكن الزهد يكون أحياناً من فرط الحب ورابعة ما زهدت في الدنيا إلا من فرط حبّها لها وشدة هيامها بها. فهي و َ ت عن حبها من وجه، لتبقى فيه من وجه آخر. وطلّقت هواها على مستوى لتَسْتعيده على مستوى آخر. وهذا دأْب المتصوف: يفنى عن شيء ليبقى في شيء آخر. بل هو يهوى الفناء من فرط تمسكه بالبقاء. ولهذا، فإنه من باب أوْلى أن يكون الحديث عن رابعة حديث الحب والعشق. فالحب حبٌّ ولو تغير المحبوب. والحب المفرط، أي العشق، جنون. والجنون هو هو، أكان جنوناً بالمرأة وبسببها أم جنوناً باللّه ولأجله.

II - نهوى حيث لا نوجد

وإن لنا في سيرة رابعة أقوى دليل على ما نذهب إليه. بالطبع لا يعنينا هنا التحقّق من صحة الأخبار المتصلة بحياتها ولا التثبّت من الأقوال المنسوبة إليها، وإنْ كنّا لا نستبعد أن تكون خيمياءُ الأسطورة قد فعلت فعلها في رسم شخصية رابعة، فأعادت إنتاجها لا كما هي عليه في الواقع، بل كما تُخُيِّلت، وكما أُريد لها أن تكون. ولذا، فإننا إذ نتحدث عن رابعة العدوية إنما نحاول قراءة حياةٍ امتزج فيها التاريخ بالأسطورة،

والواقع بالرمز. وعلى كل، فإن سيرة أهل التصوف، هي سيرة رمزية بالدرجة الأولى. إنها ارتحال مجازي يتعدى الواقع والخيال إلى الرمز الذي يُنْتِجُهما ويوحِّد بينهما. فالصوفي هو من يحيا بالرمز وله. وهو يحيا على نحو رمزي من فرط هيامه بالواقع، لا فراراً منه. ولعل في هذا الأمر مكمن سره، بل حقيقة مأساته. فهو يفنى حيث يبقى ويبقى حيث يفنى، يهوى حيث لا يوجد ويوجد حيث لا يهوى. ولهذا فإن عباراته هي إشارات ينبغي فهمها، ورموز لا بد من فكها.

III ـ الضد مفضٍ إلى ضده

وأول ما يلفت النظر في تجربة رابعة، الفريدة من نوعها، ذلك الإنقلاب الحاسم الذي شطر حياتها شطرين، كان الأول منهما على الضد الثاني. فلقد عاشت رابعة، كما عرف عنها، الشطر الأول من حياتها ماجنة فاجرة، تستسلم للشهوات، وتعبّ من اللذاذات، وتقتات بقوت الحواس والأبدان. في حين أنها انقلبت، في الشطر الثاني، على نفسها، فانصرفت عن لذات الدنيا ومباهجها إلى حياة الزهد والفقر والتعفف، واقتاتت بقوت القلوب والأرواح. هكذا تحولت رابعة من حب الرجال إلى محبة اللّه، ومن عشق الخلق إلى عشق الحق: «يا شهواني! أطلب شهوانية مثلك! أيّ شيء فيَّ رأيت من آلة الشهوة؟!»(*). على هذا النحو كانت رابعة تَصِدُّ من كان يبدي رغبته في خطبتها، وهي في طورها الثاني، طور التحرر من شواغل الدنيا، والتجرد من علائق البدن. ونحن لا يهمنا هنا معرفة السبب الذي كمن وراء توبة رابعة،

(*) أقوال رابعة مأخوذة من كتاب: عبد الرحمن بدوي «رابعة العدوية»، شهيدة العشق الإلّهي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨، هذا وقد أفدنا من دراسة بدوي، هذه فيما كتبناه ههنا عن رابعة.

ودفعها إلى ترك الاشتغال بصناعة الدنيا إلى صناعة الآخرة. لا تهمنا الصدمة التي أودت بها إلى حياة الزهد والتُّقى، ولا يهمنا السرّ الذي ألهمها كل ذلك الحب الذي أنطقها، ولا الجرح العميق الذي ألهب فيها كل ذلك الوجْد الذي أحرقها. فما من حياة تخلو من صدمات أو جراح أو أسرار. وإنما المهم أن نتبين العلاقة الوثيقة بين نمطي الحياة اللذين جرّبتهما رابعة، وأن نقف على الصلة العميقة التي تجمع بين شكلي الحب اللذين عاشتهما، أي أن ندرك كنْه العلاقة ما بين قوت الأبدان وقوت القلوب، ما بين الواقع والرمز. ونمطا حياة رابعة هما في الحقيقة تجلّيان مختلفان لإرادة الحياة ذاتها، التي هي إرادة القوة. ووجها حبها يعبّران عن اندفاعه الإيروس نفسه، الذي هو مبدأ اللذة وغريزة الحب وشهوة الفرح. فالإنسان إنما يستعرض قوته بأنماط مختلفة ويتألق في وجوده بوجوه مختلفة. إنه يتردد بين فجوره وتقواه، ويتأرجح بين شيطانه وإلهه، ينطوي على الشيء وضده، ويقول بالشيء ونقيضه. والأصل في ذلك أن الجوهر الإنساني كينونة تنشطر على ذاتها، وعقل يستبطن نفْيه، وسويّة بُنيت على التعارض. ولهذا، فبوسع الواحد أن يتبدل من حال إلى حال، وأن ينقلب من وضع إلى وضع. فهو جملة ممكنات متباينة متعارضة: بإمكانه أن يعيش الشطر الأول من حياته عفيفاً زاهداً فاضلاً، ثم ينقلب إلى فاجر فاسق شرير. وبإمكانه، على الضد من ذلك، أن ينقلب من حياة الفسق والفجور إلى حياة الفضيلة والتقوى، كما هو حال شاعرتنا الزاهدة. فالأضداد تتماس كما يقولون، وكما لاحظ ذلك عبد الرحمن بدوي في دراسته عن رابعة العدوية. من هنا فبقدر ما يكون الشخص متطرفاً في سلوكه، عنيفاً في اشتهائه، يكون إمكان الانقلاب عنده أقوى. ففي التطرف نقص، بينما في الاعتدال كمال. ذلك أن التطرف في أمر لا يكون إلا على حساب آخر. إنه استغراق في شيء ونسيان في

آخر، بقاء في صفة وفناء عن أخرى. والشخصيات العنيفة القوية بقدر ما تتطرف في إرضاء حاجاتها تفاجأ وتُصْدم. إذ مطلوبها الامتلاء، في حين أن التطرف لا يفضي إلاّ إلى النقص والفراغ. ولهذا، فهي تنقلب على نفسها، وتتحول من حال إلى ضده. هذا هو حال الذين يتطرفون في إشباع غرائزهم، ويندفعون إلى أبعد حدّ على طريق شهواتهم. لا يرضيهم شيء. لأنهم يبحثون عن الاكتفاء المطلق من وراء عشقهم. وهذا غير ممكن إلا بجمود الشهوات. ولكن شهوة المحب لا ينطفىء أوارها ولا يشفي غليلها شيء، بل هي كلما ارتوت، ازداد اضطرامها، فازداد بذلك ظمأ النفس وهيامها. يتبدى ذلك على نحو خاص لدى أصحاب الغرائز القوية، والشهوات المستفرسة، والمزاج العنيف، والحساسية المفرطة. فإن هؤلاء يحركهم هوًى لا يخمد، ويحدوهم شوق لا ينقطع.

IV ـ الشوق لا ينقطع والوصال لا يقنع

والحق أن الشوق لا يسكون إلا باتحاد المحب والمحبوب، وفناء أحدهما بالآخر. والفناء غير ممكن في عالم الأبدان، إذ الأبدان تتلاقى سطوحها فقط، ولا يمكن أن تتداخل وتمتزج. وحدها الأرواح، هي التي تتحد، ويتداخل بعضها في بعض، حسبما عبرت رابعة في مقام الخلة.

وتخلّلت مسلك الروح منّي
وبه سمي الخليل خليلا
فإذا ما نطقتُ كنتَ حديثي
وإذا ما سكتُّ كنتَ الغليلا

هكذا لا ينطفىء الغليل ولا يسكن الشوق إلا بامتزاج الأرواح. وهذا ما عبّر عنه أيضاً ابن الرومي بقوله:

يا لك من نفسٍ ليس يشفي غليلها
سوى أن يرى الروحين يمتزجان

ولهذا، فاللذة الجسمانية مشوبة دوماً بنقص. ولا يمكن أن تحقق ارتواء أو أن تجلب رضى كلياً.

والحق أن المحب لا يقنعه شيء في حبه. إذ الحب هو «كشف للحُجُب» كما قالت رابعة:

أحبك حبين: حب الهوى
وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى
فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له
فكشفك للحجب حتى أراكا

ولكن تجليات المحبوب لا نهاية لها. لأنه كلما انكشف منه وجه، احتجب آخر، وكلما أزيلت غلالة تبدّت أخرى. فهناك، دوماً جهة ما لا تُرى من المحبوب، وفيه أبداً وجه يخفى على الرؤية. مما يجعل تمام المشاهدة أمراً مستحيلاً. ولهذا تمنى أحد الشعراء لو كان جسمه مزروعاً كلّه بالأحداق حتى يتمكن من رؤية محبوبه، مع علمه بأن ذلك غير كاف أيضاً:

شوقي إليك مُجاوِزٌ وصفي
وظهورُ وجْدي دون ما أخفي
يا ليت جسمي كله حَدَق
حتى أراك وليته يكفي

٧ ـ الشيء رمز لغيابه

فلا كمال إذن في الحب، لأن الكمال لا يقف عند حد. ولا مجال لاكتمال المشاهدة، لأنه لا إمكان لتمزيق الحجب وهتك الأسرار جميعها. والسرّ في ذلك أن المحب المشتاق يهوى، عبر محبوبه، كل حسن، ويعشق كل جمال. إذ كل حسن يستهوي النفس وكل جمال يصرف القلب. والمرء يود لو طالع كل جمال في الوجود،ويرغب في كل ما يعجبه ويفتنه. إنه يتمنى لو انكشف له كل محجوب، وقضى كل وطر. ولكن ذلك محال. من هنا استسلام المحب للخيال وبحثه عن الرمز. فهو لفرط تخيله يصير ذا مخيلة سريالية، وذلك شكل من أشكال التحرر من الواقع والانتصار عليه. ولهذا فالمحب لا يحب حبيبه كما هو في واقعه وحسب، وإنما يحب فيه دوماً صورة متخيلة أو شيئاً مجازياً أو معنى باطناً. فكل محبوب هو في نظر محبه وطن أصلي يحن إليه، أو زمن ضائع يبحث عنه، أو فردوس مفقود يحاول استعادته. من هنا يتردّد المحب بين الواقع والرمز، بين الجسد وما يتعداه. فأيهما الأصل حب المرأة أم محبة اللّٰه، عشق الجسد أم ما يرمز إليه؟

أيا يكن الأمر فإنه لدى المتصوفة يحِلّ الغائب محل الشاهد، والباطن محل الظاهر، والآخر محل الأول، والرمز محل الواقع. ولهذا فهم لا يطيقون البقاء في الدنيا ولا ترضيهم اللذة العابرة الفانية، بل يسعون إلى التحرر من فكاك الزمن الآسر المستهلِك لقوى الإنسان وشهياته، فينقلبون إلى حب اللّٰه ويطمعون بالبقاء السرمدي في عالم الغيب. هكذا يغدو المحبوب في نظر الصوفي رمزاً لغيابه. بل الأشياء كلها تبدو له رموزاً لأشياء أخرى. وهذه النظرة للعالم تنطبق على المراسم الدينية ذاتها. وهي التي تفسر لنا، مثلاً، العبارات التي فاهت بها رابعة في أحد

مواسم الحج، كما رَوَى ذلك عنها فريد الدين العطار في تذكرته: «إن رابعة كانت بسبيل الحج، فرأت الكعبة قادمة نحوها عبر الصحراء فقالت: لا أريد الكعبة، بل ربّ الكعبة، أما الكعبة فماذا أفعل بها!؟ ولم تشأ أن تنظر إليها». ففي هذا القول دليل على أن الأشياء لم تعد في نظر رابعة هي الأشياء، بل أضحت دالاتٍ تحيل إلى مدلولات أخرى، ورموزاً لعالم لا يحضر، هو المعشوق الحقيقي الذي اشتاقت إليه شاعرتنا واشتعلت وَجْداً للقائه. وإنّ في عبارات رابعة تلك ما يشير إلى المقام الذي عرجت إليه. فبالحب يَرِقّ الطبع ويَلْطُفُ الجوهر وتَصْفو النَفس. ولقد، أحبّت رابعة حتى رَقّت ولَطُفَتْ وصَفَتْ، فارتقت عن كدَرِ الدنيا وسعت إلى الخلاص من صنمية الأشياء وإلى التحرر من عبودية الأهواء.

VI ـ الهوى يتجلى حيث يخفى

ولكن لا إمكان لأن يتحرّر الصوفي، ملء التحرر، من هواه ودنياه. فما دام ثمة عرق ينبض في المرء، ثمة رغبة تحدوه وهوى يحركه. وكانت رابعة تدرك هذه الحقيقة تمام الإدراك. وهي بانقلابها على نفسها إنما استبدلت هوى بآخر، نعني هوى الخلق بهوى الحق. وكانت متطرفة في هوى اللّه، على قدر ما كانت متطرفة في هوى الخَلْق. وفي كلا الحالين كانت تهوى هواها. لقد تمكنّ منها ذلك الهوى ولم يمكنها التحرر منه، وكيف يكون لها ذلك، فإن «حفر الجبال بالأظافر أسهل من مخالفة الهوى إذا تمكّن»، كما قال رِياح بن عمرو القيسي. إن سيرة رابعة لدليل على أن الصوفية هم أهل الهوى بامتياز، على خلاف ما يظن. فهم ينفون هواهم من وجه، لكي يستعيدوه من وجه آخر، وعلى نحو هو غاية في العنف والتطرف. وما المواجد إلا تعبير عنيف عن ذلك الهوى الذي يستحوذ على أهل التصوف. وما ذمهم الهوى إلا حجب لهوى آخر. فهم

يؤكدون على الهوى حيث يسعون إلى نفيه بالذات، أي يستعيدونه في الحديث والخطاب. وقد أشارت رابعة نفسها إلى هذا المعنى الدقيق اللطيف. ومن أجدر من العاشق الصوفي بإدراك ما يدق ويلطف! فقد خاطبت رابعة، ذات مرة، عالِماً أنشأ يحدّثها عن شرور الدنيا قائلة: «آه! لا بد أنك تحب هذه الدنيا. فإن من أحب شيئاً أكثر من ذكره... فلو أنك تجردت تماماً عن هذه الدنيا، فماذا يهمّك من خيراتها أو شرورها؟». وقالت أيضاً في المعنى نفسه لسفيان الثوري: «نِعْمَ الرجل أنت لولا رغبتك في الدنيا! قال فبماذا رغبت؟ قالت في الحديث». فلا مجال إذاً لنفي الشيء ما دمنا نتحدث عنه. وكأن الحديث عن الشيء هو جزء من كينونته. ولا غرابة فالشيء يتجلّى في القول ويحضر في اللغة. والهوى المغيّب على مستوى المعقول والمفهوم، يعود في المنطوق والملفوظ.

VII ـ لا مفرّ من السقوط

ولأن الصوفي لا يستطيع الانفكاك عن هواه أو التجرد عن دنياه، ولأنه لا يستطيع هجر العالم، فإن إحساساً قوياً بالسقوط يلازمه على الدوام. من هنا مشاعر الحيرة والقلق والاشتباه التي تستبد بأهل التصوف عموماً. فالصوفي يدرك، قبل غيره وأكثر من غيره، هذا المقوّم من مقومات الوجود الإنساني. إنه يعلم حق العلم بأن الإنسان مهما زهد وتعفّف واتقى، واقعٌ لا محالة في الشرك، شرك الهوى؛ وبأنه مهما سعى إلى قول الصدق، فيما يقوله، لا يعرى من ادعاء وزيف وهذر. هذا ما أدركته رابعة تمام الإدراك، إذ كانت تردّد دوماً خشيتها من عدم صدقها، وتعتذر حتى عن استغفارها: «استغفارنا يحتاج إلى استغفار لعدم الصدق فيه». وما هذه الحاجة التي أعربت عنها رابعة سوى دليل على أنه يستحيل على أحد من الناس ادعاء الإيمان الخالص من كل شوب.

فالتقوى هي لجام الهوى. ومعنى كونها لجاماً، أن الفجور المنفي والمكبوت لا يزول بل يُسْتَبْطَن. وقد ينفجر ويعود بأشكال مختلفة، ويحضر من حيث لا يحتسب المرء. من هنا شعور الصوفي بعدم الرضى. فهو لا يرضى عن رضاه، ويزهد بزهده، ويستغفر اللّه عن استغفاره ذاته، ويحزن لكونه لم يحزن، كما عبّرت رابعة بروعة: «لا يكون حزني أن أكون محزونة بل حزني أني ما كنت محزونة». بل الصوفي هو من ينسى الحزن ويفنى عن الألم كما قالت رابعة أيضاً، وإلّا لم يكن صادقاً في حبّه: «ليس بصادق في دعواه من لم يَنْسَ الضرب في مشاهدة مولاه. مثل نِسْوة مصر اللائي نسين آلام أيديهن لَمَا رَأْيَنَ وجه يوسف».

VIII ـ الحب من طرف واحد

وهذا القول لرابعة يسوقنا للحديث عن علاقة المحب بمحبوبه. فشهيدة العشق الإلّهي تتصور الحب من طرف واحد فقط، كما هي عانته وكابدته. فهي قد أحبّت مولاها، والحبيب هو المولى، ولا يهمها إن كان يحبها أم لا، بل هي لا يمكن إلا أن تحبه وتشتاق إليه، ولا يمكن إلا أن تحترق بناره، كالفراشة التي تنجذب إلى الضوء وتحترق بنوره. فليس في الأمر اختيار، بل جبر وإكراه. والواقع أن المحبة تستعمل المحب كما يستعملها. وهي تستعمله إذا جاوز المحب حد الحب إلى العشق. والعاشق هو من سقط اختياره وسلبت إرادته. وهذا هو الفرق بين المحب والعاشق. الأول مريد والثاني مراد، على نحو ما ميز بينهما عبد الرحمن بن محمد الأنصاري في كتابه «مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب»(*). ولهذا لا يبالي العاشق بما يلقاه من محبوبه، ولا يهمه موقفه

(*) وهو من أهم المحاولات النظرية التي عالجت موضوع الحب كما سيتضح فيما بعد.

منه، كما عبّرت عن ذلك رابعة: «وعزّتك لو طردتني عن بابك ما بَرِحْتُ عنك لما وقعَ في قلبي من محبتك». بل المحب الحقيقي هو من يستعذب تعذيب محبوبه ويفرح بجميع ما يصدر عنه، ولو كان صدّاً وهجراً، أو عذاباً ومذلة. ذلك أن المحب يقيم بين يدي محبوبه في مقام الرضى. وفي هذا المقام يسعى إلى نيل رضى محبوبه، ويحب كل ما يحبه محبوبه. وهذا هو «حب الحب» كما سماه بعض أهل التصوف.

هكذا لا يكون، الحب الحقيقي إلا من طرف واحد. إنه وحيد الاتجاه، أُحاديّ الحقيقة. وإذا كان حق المحب على محبوبه يُوجِب الافتراق، فإن حقيقة الحب توجب الاجتماع. ثمة إذاً فرْق وجمْع. وفي حال الفرق ينظر المحبوب إلى ذاته ويرى اختلاف صفاته عن محبوبه. وفي حال الجمع يفنى المحب عن ذاته ورسومه ويبقى في محبوبه، فَيُسْتَهْلَكُ بالكلية فيه، لا يسمع ولا يبصر سواه، بل يصير إلى حال يَسْمَعُ بِسَمْعِ محبوبه ويبصر ببصره. ومَنْ حاله هذه الحال يذهل عن كل شيء ويفرّ من كل شاغل ولا يعود يألف أحداً من الناس، بل هو يعرض عن أحوال العقلاء ويزداد اقتراباً من أحوال المجانين. ولهذا قيل: «العشق جنون إلّهي»، على ما يذكر عبد الرحمن الأنصاري، عن أحوال العاشقين في «مشارقه».

والحب الذي يكون من طرف واحد هو أعظم الحب وأجمله. وأكثره إشراقاً وأبلغه أثراً وأجدره ذكراً. ومثالاته تجارب أكثر مجانين العشق كمجنون ليلى أو مجنون غالا أو مجنون إلسا(*). ولا شك أن حب رابعة لمولاها هو أنموذج للحب غير المتبادل. كيف لا ورابعة إنما تعشق

(*) مجنون إلسا هو لويس أراغوان، أما مجنون غالا فهو بول أليوار. والإثنان شاعران فرنسيان غنيان عن التعريف.

اللّه وتشتاق إليه، واللّه لا يعشق في الحقيقة إلا ذاته. أما الشوق فلا يمكن أن ينسب إليه. هكذا هي تحب من لا تعرف إن كان يحبها أو لا، ومن يستحيل أن يشتاق إليها. من هنا فرط الحب والشوق والوجد. وهذا النوع من الحب هو الذي قيل عنه بأنه العشق الذي يُنْطِق، والشوق الذي يُقلِق، والوجْد الذي يحرِق. وهو الذي تُطالِعُنا أنباؤه ونلتذ بقراءة أخباره، والحديث عنه. أما الحب المتبادل فلا يكون كذلك. بل غالباً ما لا نسمع بذكره ولا نقرأ أخباره. لأنه لا ينطق، ولا يقلق، ولا يحرق.

IX ـ الحب استغراق واستهلاك

وإذا كانت صلة الحب ليست متبادلة، فإنها من جهة ثانية صلة استغراق واستهلاك. ولقد أحبت رابعة حبها حتى شغلها ذلك الحب عن كل شيء، نعني عن كل حب، ولو كان حبّ الرسول، كما شغلها عن كل كره، ولو كان كره الشيطان، بحسب ما رُوِيَ عنها: «لكن حبي للّه تعالى قد ملأ قلبي إلى حد لم يجعل ثمة مكاناً لمحبة غيره أو كراهيته». هكذا، فقلب المحب فارغ مشغول، مشغول بالمحبوب، فارغ مما عداه. والاستغراق استهلاك وفناء. فمن يستغرق في حب شيء أو يستغرقه يفنى فيه ويذوب. ولهذا، لا يكون الحب الحقيقي حباً متبادلاً بل من طرف واحد. فمآل الحب هو الفناء التام. والفناء هو في حقيقته فناء المحب في المحبوب، أو استهلاك المحبوب للمحب بمحو صفاته وطمس هويته. ولقد أحبت رابعة حتى كادت تنسى نفسها في حضرة محبوبها. ولا عجب فمن أُخِذ بصورة محبوبه نسي نفسه وعذابه، ولو قطعت أصابعه بحسب ما ورد في الآية من سورة يوسف. بل هو يتمنى لو بُعث من جديد ليشهد وجه محبوبه، كما عبّر عن ذلك أحمد شوقي في قول شعري هو من ألطف

ما قيل، شعراً، في هذا المعنى:

وتمّـنـت كـل مُـقَـطّعـةٍ
يَـدَهـا لـو تُـبْـعـثُ تَـشْـهـدُهُ

X ـ الإخلاص في الحب

فإنْ لم يكن نسيان وفناء في حضرة المحبوب، لم يكن ثمة إخلاص في الحب. ولا شك أن رابعة أحبت اللّه حبّاً كاد يُنسيها كونها امرأة، وكاد يُنسي الرجال، إذ ينظرون إليها ويستمعون إلى أحاديثها، عن الحب الإلهي، بأنهم يجلسون أمام امرأة ذات حسن، كما روى ذلك الحسن البصري: «بقيتُ يوماً وليلة عند رابعة نتحدث عن الطريق وأسرار الحق بحرارة بلغت حداً نسينا معه أنني رجل وأنها امرأة. فلما فرغنا من الحديث شعرت بأنني لم أكن إلا فقيراً، بينما هي كانت غنية في الإخلاص». فالمرأة التي تتحدث ساعات طوالاً إلى الرجل عن عشق اللّه، فتنسيه كونه رجلاً وتنسى كونها امرأة، هي في ذروة إخلاصها. لقد استهلك حبُّ اللّه رابعة حتى أهلكها، وفي الاستهلاك هلاك. من هنا لم يسكن شوقها، ولم يخمد وَجْدها، إلا بفنائها عن بدنها. والفناء هو مطلب العاشقين الذي لا مطلب سواه.

القِسمُ الثَّاني

أبحاثٌ حَول خطابِ الحبّ عِندالعَربِ

I
مقدمة

١ ـ خطاب الحب

الحب هو حالة قُصوى من حالات الشرط الإنساني، كالخوف والقلق والموت. فالإنسان كائن يحب ويهوى. بل هو لا ينفك عن حبه للحياة التي تسري في كيانه، ولا ينجو من هوىً يسكنه، يهيمن على مشاغله واهتماماته، أو يتوارى خلف هواجسه ووساوسه. والحب قوة قاهرة وسلطان يطغى على ما عداه. ولهذا، فإن المرء، إذا ما أحب، استبدّ به شوقه واستولى عليه هواه. والهوى يتعلق بأمور دون أمور، ويكون لأجل شيء دون شيء. فنحن نحب ما هو، عندنا، شهي ولذيذ ومُؤْثَر، أو ما يطرد الهمّ ويشفي الغليل ويلأم الجراح، إذ إننا كائنات نرغب بقدر ما ننفر، ونحب بقدر ما نكره. ونحن، إذ نُحب من نحب، أو ما نحب، فلأجل ذواتنا، إذ الحب هو، في مآله، حب الذات، أو ما يسمى «حب الحب». لأن كل حب لا يتعلق بنفسه لا يُعوَّل عليه، كما يقول ابن عربي.

ولا جرم أن الحب هو أروع ما يُجرّب، وأجمل وأبهى ما يُشهد. فهو ألطف المشاعر وأعجب الأطوار وأدهش الأحوال وأصفى الأوقات وأعظم اللذات. وليس ثمة أجمل ولا ألطف، ولا ألذ ولا أسعد، من أن يُحب المرء ويُحَب. وبكلمة مختصرة، ما من لذة في الوجود تعادل لذة الحب. وفي ذلك يقول ابن حزم الأندلسي في «طوق الحمامة»: «ولقد جربت اللذات على تصرفها وأدركت الحظوظ على اختلافها. فما للدنو من السلطان، ولا للحال المُستفاد، ولا للوجود بعد العدم، ولا للأوبة بعد طول الغيبة، ولا للأمن بعد الخوف.. من الموقع في النفس ما للوصل». ومهما تخيل الإنسان من أصناف اللذات وألوان السعادات، فلن يتخيل شيئاً ألذ وأبهج من حضور عاشق عند معشوقه أو اختلاء خليل بخليله.

فالحب هو حقاً اللذة القصوى والحبور الذي لا مزيد عليه. ولعل ساعة حب واحدة تفوق كل لَعِب بالمال والسلطان والكلام، وسواها من لُعب الدنيا. ولا عجب. فاللعب بالجسد هو أصل اللعب، وملاعبة الحبيب هي أجمل اللعب وأروعه. ومطالعة جمال المحبوب تعادل، عند من يحب، جمالات الوجود كلها. لأن كل الجمالات تغدو، في نظر من يحب، أصداء وظلالاً لجمال المحبوب.

وللحب أثره العظيم والخلاق في حياة الإنسان ووجوده. إذ به يلطف الطبع ويرق الإحساس وتصفو النفس. ولا شيء أكثر منه يجلو المواهب ويفتق الإمكانات ويبرز المزايا والفضائل. فهو امتلاء الوجود وألقه. إنه وَجْد موجِد وحضور ملهم ونور مشرق. به يتحرر المحب من تفاهة الأشياء ورتابة الزمن، وينهض من السبات والانحطاط. وبه يعود الإنسان إلى أوله، فتدب فيه رعشة الحياة الأولى، وتعتريه دهشة

الخلق، ويستولي عليه ذلك الانجذاب الأصلي الذي به تأتلف الأشياء وتتوحد الكائنات وتتمرأى الذوات. والمحب يرى إلى نفسه كما لم يَر إليها من قبل، ويكتشف من ذاته ما لم تكن له طاقة على فعله، وينظر إلى الأشياء وكأنه يراها لأول مرة. إنه يرى «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»، كما عبّر أهل المحبة.

ولكن ما بالنا نسترسل في الكلام على الحب ونجازف في قوله. فليس الغرض أن نكتب في الحب، أو أن نقول قولنا الخاص فيه. وإنما الغرض أن ننظر فيما قاله أهل النظر في هذا الخصوص، لكي نرى كيف عُقِلت المحبة، وكيف تم التعامل معها على صعيد القول والفكر. المراد أن نعرف كيف تستحيل لذة الحب في الخطاب. على أننا سنركز اهتمامنا على الخطاب الصوفي بنوع خاص. لاعتقادنا بأن محبة اللّٰه لا تنفصل عن حب النساء، وبأن لذة الخطاب لا تقوم من دون لذة الجسد. فالغرض إذن هو بحث الصلة بين تجربة الحب وقولها، بين لذة الجسد ولذة الخطاب. ذلك أن للخطاب لذته، وهي لذة من نوع آخر، كما قال ميشال فوكو في كتابه: «إرادة المعرفة». إنها لذة المعرفة بحقيقة اللذة. وإذا كان الحب هو أجمل وألذ ما يشهده الإنسان، فإن الحديث عن الحب هو أجمل الحديث وأمتعه. وهو، فضلاً عن ذلك، فسحة مضيئة، عندما تطغى أحاديث الكره والعداوة.

٢ ـ دلالة الخطاب

مما يلاحظه المنقّب عن كنوز الأدب العربي، الباحث في روائعه الفكرية، وفرة المؤلفات في موضوع الحب والعشق. فقد أُفرد لهذا الموضوع كتب خاصة، وعولج في أبواب مستقلة، وصُنّفت فيه مباحث نظرية. وإذا كان الحب محل عناية الإنسان منذ القدم، ومركز اهتمام

الشعراء عند مختلف الأمم، فإنه مما يلفت النظر حقا أن ظاهرة الحب استأثرت عند العرب باهتمام الفلاسفة والعلماء، فضلاً عن الشعراء والأدباء، فنظر فيها أئمة الفكر والعلم وحاولوا عقلها وفهمها. وقلّ أن حظيت أحوال الحب في آداب الأمم، على صعيد الدرس والبحث، بمثل ما حظيت به في اللغة العربية. فهناك على الأقل بضع عشرة رسالة[1] أُلفت في الحب، تبحث في أصله وأسبابه، أو تنظر في حده وماهيته، أو تفصّل الكلام على أجناسه وأنواعه، أو تصف حالته وتترصد علاماته، أو تبيّن فضائله وتتطرق إلى أحكامه. بالإضافة إلى ما يتخلل البحث في العشق من وصف لأحوال العاشقين المشهورين، وإيراد لعباراتهم وأقوالهم، وذكر لأخبارهم ونوادرهم.

وانتظام خطاب مستقل في الحب له دلالته في نظر الباحث. فإن توفر العلماء ومن بينهم فقهاء على دراسة الحب والتأليف فيه، هو بلا ريب مظهر تنويري في تلك الحقبة الزاهية من حياة المجتمعات العربية. ولنا في تجربة ابن حزم خير شاهد على ما نقول. فإن صاحب «طوق الحمامة» ولم يكن فقيهاً وحسب، بل إمام من أئمة الفقه، نظر في الحب وعالجه بمنتهى الصراحة ومن دون مواربة، وكان لا يتورع عن البوح بمكنوناته والتحدث عن تجاربه في هذا الشأن. بل يعترف بأنه عانى الحب

---

(١) راجع إحصاء هذه الرسائل في تقديم هـ ريتر لكتاب عبد الرحمن الأنصاري القيرواني: «مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب»، تحقيق هـ ريتر أيضاً، دار صادر، بيروت، (د. ت)، مع الإشارة هنا إلى أن العرب ليسوا أول من بحث في الحب والعشق. فإن اليونان وبخاصة أفلاطون هم الذين افتتحوا هذه المباحث، كما افتتحوا البحث العلمي والنظر العقلي في مختلف فروع المعرفة تقريباً. والذين نظروا في المحبة باللغة العربية أفادوا بالطبع من اليونان واعتمدوا على أقوالهم، ففصّلوا ووسّعوا، وأضافوا وطوروا واختلفوا عنهم، باختلاف اللغة والزمان واختلاف الثقافة والتجربة.

وذاق حلوه ومره، ولا يجد أي حرج في تسجيل اعترافاته واستعادة تجاربه العشقية، في معرض بحثه ظاهرة الحب والعشق. ولا شك أن في هذا دليلاً على حرية العقل في البحث والتنقيب. خاصةً إذا كان موضوع البحث هو من المواضيع التي تخضع للقيد والحَظْر، ويتم الكلام عليه مداورة أو بالخفاء. ومن المعلوم أن الحب لم ينفصل في أذهان البشر عن شهوة الجماع ولذة النكاح، أو «الجنس» بالتعبير الحديث. والجنس مثّل أحد المحرمات الأصلية في وعي الإنسان، وارتبط في ذاكرة الشعوب، منذ القدم، بالحظر والنهي، وكان محل الرقابة وموضع الريبة، ومنطقةً محرمة لا ينبغي للقول أن يخترق حرمتها.

والواقع أن من يتأمل الكتابات العربية، التي تتطرق للجنس، أو تبحث في الحب، يلمس فارقاً كبيراً على مستوى الخطاب، بين الحقبة الحديثة والحقبة الكلاسيكية، ونعني بالحقبة الكلاسيكية عصور الإزدهار الحضاري والإشعاع الفكري، وبخاصة في العهود العباسية، حيث كانت انطلاقة العلوم والمعارف، وحيث أُنشئت المقالات في مختلف فروع الثقافة، وازدهرت الخطابات في شتّى مناحي الحياة، بما فيها خطاب الحب والجنس. حتى خطاب الجواري والغلمان كان له نصيبه من التشكل والظهور. ومن يتتبع تطور الخطابات، يلاحظ فعلا أن الأمور سارت، بين الأمس واليوم، نحو فرض مزيد من القيود على الكلام في الحب والجنس. فما لا يُبحث فيه الآن، قد بُحث من قبل، وما يُمنع الخوض فيه اليوم، قد طرقت أبوابه، وما لا يُتلفظ به الآن، كان يذكر بإسمه فيما مضى من دون تورية أو استعارة، على الأقل في خطابات الكتاب والعلماء. وهكذا فما كان يُقال عصرئذ، يبدو أكثر تحرراً مما يُقال في عصرنا. وفسحةُ المعنى لدى القدماء كانت أكثر اتساعاً مماهي عليه لدى المحدثين. وهذا ما عنيناه بالتنوير في ذلك العصر. إذ ما التنوير إن

لم يكن تسمية ما لا يسمى من الأشياء وقول ما لا يُقال من الرغبات. وما التنوير إن لم يكن معرفة ما يراد إخفاؤه وطمسه. فالتنوير يتجلى حقاً في تحرر العقل مما يعيقه من أشكال دوغمائية أو أنماط سلطوية، ويتجلى في سعي الفكر إلى السؤال عن الممنوع وجلاء المخفي وكشف المحجوب. من دون أن يعني ذلك أنه لم تكن ثمة قيود على خطابات الحب والجنس يومذاك، إذ لا خطاب في النهاية إلا ويقوم على ضرب من الحجب والإبعاد. ولا معرفة إلا ولها سلطتها كما بتنا نعرف اليوم. ونحن إذ ننظر في تلك الخطابات، التي نزعم بأنها تجليات تنويرية للثقافة العربية في عصرها الذهبي، لا نقصد التوقف عندها أو التباهي بها كما قد يخيل للبعض. فربما كان العكس هو المطلوب. ونقصد بذلك أننا نحاول إعادة النظر في خطابات التنوير للكشف عما تخفيه وتحجبه، أي أننا نسعى إلى إنارة ما لم تنره تلك الخطابات[1]. فالإستعادة مطلوبة إذاً، بقدر ما تسهم في إضاءة مناطق معتمة، وبقدر ما تتيح إعادة القول.

وإذا كان خطاب الحب ذا دلالة تنويرية، فإنه من حيث مضمونه وفحواه، خطاب في «الأنوار»، ونعني هنا بصورة خاصة الخطاب الصوفي في الحب. فإن هذا الخطاب هو حقاً خطاب الأنوار في الثقافة العربية الإسلامية. ويكفي للتحقق من ذلك مطالعة الرسالة التي ألفها في المحبة عبد الرحمن بن محمد الأنصاري القيرواني[2] وعنوانها: «مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب». ففي هذا الكتاب الذي يُنبىء عنوانه

---

(١) راجع تعريف التنوير عند مطاع صفدي في مقالته الجيدة، «تنوير المنير» مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٨، بيروت، ص ٧.

(٢) تجدر الإشارة إلى أننا اعتمدنا في بحثنا على هذا الكتاب، ومنه اقتطفنا النصوص المثبتة أعلاه. وهو يحتوي على خلاصة المباحث الصوفية في الحب، ويضم منتخبات من أجود وأجمل ما قيل شعراً في محبة الله وفي حب النساء.

عن مضمونه، تُعقل المحبة من خلال جملة المفاهيم التي يدور عليها الخطاب الصوفي خاصة، والفلسفي عامة، كالله والحق، والقدسي والعلوي، والروحاني والعقلي، والأزلي والدائم، والنور والإشراق، والاتصال والاتحاد، والشهود والفناء، والذوق والكشف، والسالك والعارف، والتناسب والتماثل، والجمال والكمال، واللذة والسعادة. ولذا، فإن من يقرأ خطاب المحبة، مكتوباً باللغة الصوفية، يقرأ في الحقيقة خطاباً ما ورائياً يطل من خلاله على مسألة الكائن، ويقف على تأول للوجود وتفسير لمعنى النور والإشراق.

٣ ـ الذوق والمنطق

ونرى لزاماً علينا، قبل سوق الكلام على أنوار المحبة، أن نتساءل، أول الأمر، عما إذا كان من الممكن إنشاء مقال علمي في الحب: فهل يُعلم الحب حقًّا، وبأي علم يتم التحقق منه؟ والسؤال لا يُثار هنا اعتباطاً، بل تُوجبه المفارقة التي ينطوي عليها خطاب الحب بالذات. فإن أول ما يقوله لنا ذلك الخطاب، هو عجز القول عن الإحاطة بحقيقة المحبة. والكل متفقون، من صوفية وغيرهم، على أن المحبة لا يحدها حد، فلا اللفظ يتسع لمعناها، ولا التصور بقادر على الفوز بحقيقتها. وتفسير ذلك، من وجهة النظر الصوفية، أن المحبة حال. والحال لا يُدرك بالحد والدليل، بل بالذوق، كما رأى ابن عربي(١). فالعلم به يشبه العلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع. وهذه أذواق وتجارب تندّ عن الوصف، ولا يقوم عليها برهان.

(١) انظر أنواع العلوم ومراتبها عند محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، السفر الأول، الجزء الثالث، مقدمة الكتاب، تحقيق د. عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٢، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

وحد المحبة على هذا النحو، ينسجم مع نظرية المتصوفة في المعرفة، وينبع من رؤيتهم الأصلية للأشياء. ومن المعلوم أن المعرفة عندهم، لا تتم بالبحث والنظر، بل بالرياضة والمجاهدة، ولا تقوم على ترتيب الأدلة وإنتاج النتائج، بل هي ذوق وكشف. وهم يعتبرون أن المعرفة الذوقية أكثر وضوحاً وانكشافاً وأشد يقيناً من المعرفة النظرية. لأن هذه الأخيرة تُنتج بالتصور والدليل. وبالتصور تدرك صورة الشيء، لا الشيء نفسه. وبالدليل لا يدرك الشيء مباشرة، بل بواسطة القياس، أي بتوسط الحد الأوسط. بينما المعرفة الذوقية هي إدراك مباشر للشيء وتحقق منه بالذات. والأحرى القول إن المعرفة الذوقية، هي انكشاف الشيء لذاته، واتحاد الموجود بحقيقته. وعليه تبدو المعرفة النظرية بالوجود أدنى درجة من المعرفة الذوقية. وهذه المعرفة لم تنتج أصلاً في الخطاب الصوفي، إلا بوصفها تنظيراً لأحوال العارفين ومكاشفاتهم. إنها النظرية التي تحاول أن تثبت عجز النظر عن المعرفة بالأحوال، فكيف بمعرفة المحبة التي هي أصل الأحوال وغايتها. إنها حال «أعظم من أن تُشرح حقيقته بالنطق»، كما يعبر الأنصاري[1]، في «مشارقه». فالنطق، بوصفه نحواً ومنطقاً في آن، قاصر عن استيعاب تجربة الحب. لأنه لا تفي بتلك التجربة العبارات الدالة، ولا تدرك بالأدوات النظرية. بل كل واحد يعبّر عنها على حسب ذوقه منها، وينطق بها بمقدار حاله. وما يُدرك بالبرهان ليس سوى أسباب المحبة وشروطها أو لوازمها وآثارها. وأما المحبة بالذات فلا تبلغ بلفظ ولا يكتنهها تصور. ولهذا يحترز العارفون عن ترجمة مواجيدهم وأذواقهم بالعبارات والأقوال، مخافة الخطأ. فالمحبة سكر لا يمكن أن يُخبر عنه.

(١) الأنصاري، مشارق أنوار القلوب، ص ٢٠ ـ ٢١.

ولكن ما دلالة النطق وما مقام الخطاب ودوره؟ فهل الموقف الصوفي يؤول فعلا إلى استقالة العقل، وهل هو موقف تنويري خادع؟ هذا ما لا نأخذ به. بل إنا نميل إلى إعادة قراءة النص الصوفي، باتجاه أكثر انفتاحاً على الوجود.

لا شك أن ثمة فجوةً لا تسد بين الرغبة والعلاقة، بين المدلول والدال، بين الحال والنطق. ولعل هذا الفرق بين القول وما يوجد، أو يجد بالمعنى الصوفي للكلمة، هو نسيج الوجود الإنساني. وهو المفارقة الأصلية التي بسببها نتحدث عن أنفسنا. إنه الإمكان الذي بسببه نرمز إلى الأشياء ونعي رغباتنا ونعقل ذواتنا ونتأول وجودنا. وكأن الإنسان يدفع ثمن تلك الثنائية، التي تشكل شرط وعيه واتساق فكره، من عدم التطابق بين النطق والحال، أو بين الماهية والوجود. وإذا كنا لسنا هنا بصدد البحث في هذه المسألة، حتى لا نخرج عما نحن بسبيله، فإنه لا بد من التنبيه إلى أن الموقف الصوفي، بتمييزه بين الذوق والمنطق واعتماده الذوق مقابل النظر العقلي، ينهض على القول بأولوية الوجود على الماهية، بحسب التعبير الوجودي. ولنقل بالأحرى إن الماهية في الرؤية الصوفية، هي عين الوجود. ومن هنا ذهاب المتصوفة إلى أن المعرفة هي انكشاف ومشاهدة. ولكن هل تعني هذه المسلّمة استحالة المعرفة بالوجود الإنساني؟ فهل الذوق هو نقيض المنطق؟ وهل العلم بالوجود مباين للوجود، على حد تعبير الجنيد البغدادي؟ هل تذوق الحال هو إبطال للعقل ونفي له؟ هذا هو الإشكال الذي يثيره الموقف الصوفي. فإذا كان من خواص الإنسان أنه يفكر ويستدل، ويحسب ويقيس، فإنه لا بدّ لهذا الإنسان من أن يفهم ما يتذوقه ويفسر ما يشهده ويمارسه. لا مناص له من تأمل كشوفاته والبرهنة على حدوسه وإيضاح إشراقاته.

وهذا ما يفعله العارف بالذات، فإنه إذ يجهد للتحرر من الفكر والمنطق لكي يغوص في ذاته ويأتلف مع حاله، لا يتوقف عن النطق. وهو إذ يقر بعجز العقل وتصوره، يحاول البرهنة على هذا العجز.

وهذا مأزقه: فهو في حين يعلن أن المحبة لا حد لها، يقوم في الوقت نفسه بحدها. لا مفر إذن من النطق والقول، ولا تحرر من التصور والفهم. والحق أن النص الصوفي هو خطاب مدهش في غناه المفهومي والنظري. ولهذا، فإنا إذ نعيد قراءة هذا الخطاب، لا ننظر إليه على نحو تبسيطي، فنرى فيه خطاباً مضاداً للتنوير، بل نتأوله ونعيد فهمه ونرى إليه بوصفه خطاباً وجودياً بالمعنى الهايدغري للكلمة، أي نرى إليه بوصفه دعوة إلى عدم «نسيان» الوجود، وبوصفه تأكيداً على أن المعرفة هي في أصلها حدس وانكشاف. فالإنسان يوجد، ثم يفهم ويفسر وينطق، كما قال بول ريكور[1]، شارحاً هايدغر. والفكر هو في وجه من وجوهه شرح الحدوس وإيضاح الكشوفات. إنه إيضاح معنى الوجود، أو بمعنى أدق، إيضاح علاقة كل موجود بوجوده، كما يؤكد صاحب «الوجود والزمان». ومن هنا يأتي دور التأويل في فهم ما يُشهد ويُكشف. فقوام الإنسان أن ينشيء نسبةً بينه وبين نفسه، وأن يقيم علاقة وجود بوجوده. وهذه العلاقة الأصلية ليست في نظر هايدغر[2] «سببية»، وإنما هي تأويلية كشفية. ولهذا، لا ينفك الإنسان يخلع الدلالة على رغباته، ويقرأ عالمه، ويهب معنى لأشيائه، أي يتأول

---

(١) بول ريكور، نزاع التأويلات، منشورات سوي، باريس ١٩٦٩، يراجع ص ٢٣٣ وما يليها.

(٢) مارتن هايدغر، الوجود والزمان، غاليمار، باريس ١٩٦٤ يراجع الفصل الأول من المقدمة.

وجوده. وبالتأويل تجري محاولة ردم الهوة بين الحدس والبرهان، بين الذوق والمنطق، بين الحال والخطاب، بين الفكر والوجود. وإذا كان الفكر ينحو إلى البرهنة والاتساق فإن النطق، بما هو نمط وجود للإنسان، إنما يعني، انفتاح الإنسان على وجوده أو انكشاف هذا الوجود له. إنه تأول ما يعاش ويذاق، وما يشهد ويكشف. ولا شك أن التأول، بما هو شرح وإيضاح وتفسير، لا يتم من دون أدوات نظرية وأجهزة مفهومية. وهذا ما نجده متحققاً في الخطاب الصوفي، الذي ابتكر أجهزته الخاصة ولغته الخاصة. فكيف يتأول الحب في هذا الخطاب؟

II

المناسبة

كيف فُهمت المحبة في الخطاب العربي القديم؟ وكيف فُسر التعاشق المشاهد بين النفوس والذوات؟ إذا كان للمحبة أسباب كثيرة، فإنها تدرك أول ما تدرك بوصفها تناسباً بين المحب والمحبوب. فالتناسب هو سر المحبة وهو علة التعاشق وسببه الأصلي. وبيانه أن التناسب هو في نظر علماء المحبة تشاكل وتشابه. والشبيه يحب الشبيه. لأن الشبيه يتماهى مع شبيهه ويتمرأى فيه، فيتعرف إلى نفسه في شبيهه، ويرى فيه صورته، فينجذب إليه ويأتلف معه، ويتوحد به. فالتناسب هو إذاً تشابه وتعارف يفضيان إلى المحبة. هذا ما نجده عند معظم الذين تطرقوا إلى موضوع الحب، كالغزالي وابن حزم، وابن عربي، والأنصاري. فالغزالي يرى أن للمحبة خمسة أسباب: الأول محبة الإنسان نفسه، والثاني محبته لمن يُحسن إليه، والثالث محبته للمحسن في ذاته، والرابع حبّه لكل ما هو جميل في ذاته. والخامس المناسبة الخفية بين المحب والمحبوب. وهو يعتبر السبب الأخير من «عجائب أسباب الحب». ومما يدل على محبة المناسبة أن «ربّ شخصين تتأكد بينهما المحبة، لا بسبب جمال أو حظ، ولكن بمجرد

تناسب الأرواح»[1]. والأرواح تتناسب وتتعارف منذ الأزل، ولذا، فهي تتآلف وتتعاشق. وهذا ما يؤكد عليه ابن حزم أيضاً. فإن صاحب «طوق الحمامة» يعتبر أن أجناس المحبة، كمحبة الحسن ومحبة قضاء الوطر، تنقضي بانقضاء عللها، «حاشى محبة العشق الصحيح المتمكّن من النفس، فهي التي لا فناء لها إلا بالموت»[2]. ومحبة العشق هي محبة المناسبة، ويعود سببها إلى «اتصال النفوس» منذ القسمة الأزلية، أي إلى تناسب قواها وتجاور هيئاتها وتشاكل صفاتها، في عالمها العلوي، وقبل حلولها في الأبدان. فالتشابه هو علة التعاشق. لأن «الشكل دأبا يستدعي شكله والمِثْل إلى مثله ساكن»، بحسب صياغة ابن حزم. والرجل إذ يسكن إلى المرأة، فلأنهما شبيهان. ووجه الشبه أن المرأة تفرعت من الرجل، فهي جزء منه بحسب ما توحي به قراءة الآية: ﴿**هو الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ليسكن إليها**﴾ فإذن علة السكون، الذي هو منتهى الحب، أن المرأة جُبِلت من طينة الرجل وأنها منه كنفسه. ولذا، فهي مسكنه، يخلد إليها ويأنس بوجودها ويأتلف معها.

وبانتقالنا إلى ابن عربي تتضح لنا أكثر فأكثر طبيعة المناسبة بين الرجل والمرأة. فالشيخ الأكبر يعتبر أن المرأة تكونت على صورة الرجل، كما تكون الرجل على صورة الله: «فظهرت بصورته فحنّ إليها حنين الشيء إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه، فحببت إليه النساء، فإن الله أحب من خلقه على صورته... فمن هناك وقعت المناسبة. والصورة

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الرابع، دار المعرفة، بيروت، (د. ت). يراجع باب المحبة حيث يفصل أبو حامد الكلام على أسباب المحبة وأصولها.

(٢) ابن حزم، طوق الحمامة، المكتب التجاري بمصر، ص ٦ ـ ٨.

أعظم مناسبة وأجلّها وأكملها[1]. . .» فالصورة هي إذاً قوام المناسبة، بمعنى أنه لا تنشأ نسبة تؤلف بين شيئين، إلا إذا كان أحدهما صورة عن الآخر. وعلى هذا النحو تفهم المناسبة بين الرجل والمرأة. فهي صورته وهو أصلها. والرجل يحب صورته في المرأة كما يحب الله صورته في الرجل، وبالعكس، فالمرأة تحب الرجل لكونه أصلها، كما يحب هو ربّه الذي هو أصله. وعلة ذلك أن الصورة تحن إلى الأصل حنين الشيء، إلى موطنه، كما يحن الأصل إلى الصورة حنين الكل إلى جزئه. وهكذا، تبدو المرأة مرآة للرجل، يرى فيها صورته، أي شبيهه وصنوه. والصنو يحب صنوه لأن به يضاعف وجوده ويؤكد بقاءه. هذه هي وظيفة الصورة: إنها مقوم للهوية، إذ بها يتماهى الإنسان مع نفسه. وهي باعث على المحبة، إذ بها يلاقي نفسه ويستعيد شطره، أي ما افتقده. فهي تدل إذاً على عشق الذات: من هنا كانت المناسبة علة الحب والاشتياق. لأنه إذا كانت المناسبة في جوهرها تمرئياً، بين ذاتين، فبالصورة تتمرأى الذوات وتتعارف الأرواح وتتعاشق النفوس.

وبالإنتقال إلى الأنصاري، نجد شرحاً وافياً لمحبة المناسبة في كتابه «مشارق أنوار القلوب». ففضلاً عن أن المؤلف يردد على امتداد الكتاب أن المناسبة هي الموجبة للمحبة، فقد أفرد باباً مستقلاً للحديث عن محبة المناسبة وأنواعها. والمناسبة هي، في نظر الأنصاري[2]، تقارب صور الإستعداد الإنساني. وبيانه بحسب شرحه لها أن النفوس واحدة بالجوهر، وإنما الاختلاف ينشأ من اختلاف الأجسام وتفاوتها في

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، شرح أبو العلاء العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢١٥ ـ ٢١٧.

(٢) مشارق أنوار القلوب، المصدر السابق، راجع المقدمة.

الإستعداد. ونسبة النفس الواحدة إلى الأجسام المختلفة، كنسبة شخص واحد يظهر في مرايا كثيرة مختلفة، فإنه، إذ تختلف صور ذلك الشخص، فلاختلاف المرايا لا لاختلاف صورته في نفسه. ولكن إذا كان من المتعذر أن تتساوى المرايا بالكلية، فإنها تتناسب وتتشابه،لأنها تتناسب في النوع. وكلما تقاربت المرايا في المناسبة، تقاربت الصور في المماثلة. كذلك النفوس، فإنها تتشابه وتتماثل، كلما تقاربت صور الاستعداد بين شخص وآخر، فتتعارف وتتآلف. وكلما قربت المناسبة قويت المحبة. وعلى قدر التناسب يكون العشق. هكذا تعقل المناسبة وبالتالي المحبة من خلال مبدأ المرآة. والحق إن المرآة، في خطاب الحب، ليست مجرد أداة للتمثيل، أو وسيلة للإيضاح، وإنما هي مفتاح للفهم. فالحب يُعقل من خلال فكرة التمرإي، وذلك حيث الذوات العاشقة تعكس بعضها البعض. ولا عجب، فإن العالم، بما فيه عالم الإنسان بالطبع، هو في المنظور الصوفي «صور في مرآة واحدة، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة، كما قال ابن عربي في الفص الرابع من كتاب «الفصوص».

وإذا كان هذا حد المناسبة بين المحب والمحبوب، فإنها تنقسم بحسب جنسها إلى أقسام[1] كثيرة، قد تكون جوهرية أو عرضية، خفية أو جلية، بالفطرة أو مكتسبة، مما يجوز كشفه أو لا يجوز كشفه، خاصة أو عامة. والمناسبة الجوهرية هي تآلف الأنواع بأنواعها، والأصناف بأصنافها. فما تناسب من النوع الواحد أو الصنف الواحد تآلف، وما لا يتفق تنافر. ولهذا نجد أن كل نوع من الحيوان يحن إلى نوعه، كحنين الحمام إلى الحمام، والغراب إلى الغراب، والوحشي إلى الوحشي. كما نجد كل صنف من الناس يميل إلى صنفه، كميل الصبي

(١) المصدر نفسه، يراجع الباب الخامس.

إلى الصبي، والعالم إلى العالِم، والملك إلى الملك. وأما المناسبة العرضية، فهي التي تؤلف بين اثنين، ليسا من نوع واحد أو صنف واحد، كأن يألف الغريب الغريب، والمريض المريض، والحزين الحزين. وقد تكون المناسبة جلية، وهي التي لها أسباب ظاهرة ومعلومة توجب المحبة، كالإحسان والجمال والكمال. وأما المناسبة الخفية فهي التي لا تُعقل أسبابها. ومثالها محبة شخص لآخر ليس من صنفه، ولا توجد إمارة ظاهرة توجب عشقه له، كما تقدم. فهي تناسب معنوي، بل تطابق في الخواص بين المحب والمحبوب يدق عن الفهم، ولا يعبر عنه لسان. والمناسبة الخفية هي التي تجمع بين المحب والمحبوب بالفطرة الأولى. ولكن المناسبة قد تكون في الآخر. لأنه إذا كانت المناسبة سبباً للمحبة، فإن المحبة بدورها تنتج التناسب. ولذلك فإن التنقل في أطوار المحبة بالرياضة والمجاهدة، يؤدي إلى تصفية العوارض التي تفصل بين ذاتين، فتحصل المناسبة بينهما ويصلان إلى أعلى رتب القرب وأخصها.

وأعظم رتب القرب وأجلّها هي المناسبة بين الله والإنسان. فإنه إذا كانت المناسبة هي بالإجمال تقارب الصور، فإن الإنسان في المنظور النبوي والصوفي، هو من «روح الله» وهو «خليفته» و «صورته»، كما تشير إلى ذلك الآيات والأحاديث[١]. فلا بدّ أن تكون المناسبة التي تجمعهما أقرب المناسبات وأقواها. ولما كانت صورة الشيء تشبهه، وكان الشبيه يحاكي الشبيه أيضاً، فإن بإمكان الإنسان أن يتشبه بالله، فيتخلق بصفاته كالعلم والإحسان والرحمة واللطف. وهذه هي المناسبة التي يمكن كشفها. وأما التي لا يمكن كشفها، أو بالأحرى لا يمكن كشفها لغير أهلها، فهي المناسبة المعنوية والباطنة بين الله والإنسان. ومعناها

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

ارتفاع الفرق بينهما وزوال الإثنينية، حتى يتماهى الواحد مع الآخر ويتحد به. فالاتحاد هو «قرب المناسبة» كما يقول الأنصاري. وكلما قربت المناسبة واشتدت، استولى العشق على النفوس، واتصلت الأرواح، حتى لا يعود العاشق يلحظ أي فرق بين ذاته وذات محبوبه، بل يعتقد أن الذاتين شيء واحد. فيتشبّه بالله ويتأله، كما يتأنْسَن الله بمحبته للإنسان، فيتجلى فيه ويتشكل به ويصير «سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به» كما يعبر أهل العشق الإلهي.

وسواء، أكان الأمر تشبهاً أم تشبيهاً، ففي كلا الحالين تحتل مقولة التشابه مركز الصدارة في إنتاج المعرفة. فإنه لكي تُعقل الأشياء، ينبغي أن تتناسب وتتشابه. والتشابه يُفهم على مستويين أو خطين: تشابه الأشياء فيما بينها، ثم التشابه بينها وبين الإنسان. ولهذا، تنقسم المناسبة إلى قسمين: خاصة وعامة. والخاصة هي التي تجمع بين ذاتين أو شخصين، كتآلف الرجل والمرأة، وتصدق على أنواع النسب التي تقدم شرحها. وأما العامة فهي نسبة «تؤلف جميع الموجودات[1]». ومردها إلى أن الأشياء، وإن اختلفت، تشترك جميعها في النور الإلهي، الذي هو «سر الوجودِ والحياة والجمال والكمال[2]». فالاشتراك في النور هو إذن أصل التناسب بين الموجودات. والقول بوجود نسبة عامة، يعني أن المحبة تعم الموجودات جميعها. ذلك أنه إذا كانت المناسبة التي هي أصل المحبة عامة، فإن المحبة تصبح، والحالة هذه، «أعم نسب الوجود[3]»،

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.

كما يرى بعض الصوفية، أي تصبح صفة عامة سائرة في كل ذات، وقوة كامنة في كل جوهر. ولهذا، قالوا بأن كل جوهر في العالم إما عاشق أو معشوق، وأن كل متلازمين في العالم، إنما تلازما بأمر عشقي[1]. فحتى المغناطيس، إنما يجذب الحجر بقوة عشقية سارية فيه. وبذا تُعقل المحبة بوصفها مبدأ محركاً للوجود، بها تتم الكائنات وعنها تصدر الحركات.

وهذا المعنى الذي نجده مجملاً عند الأنصاري، قام ابن عربي من قبل بتفصيله وإيضاحه. فإن مؤلف «فصوص الحكم» يعتبر أن المحبة هي أصل الموجودات، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، وأن حركة العالم من الوجود إلى العدم هي حركة حبية[2]. فالحب عنده هو سر الخلق وعلته. وبيانه أن الله كان مجهولاً، فأحب أن يُعرف، تبعاً لما جاء في الحديث: «كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف». فظهر في الخلق وتجلى في صور الموجودات، لكي يرى إلى نفسه في مرآتها. فإنه لم يكن ليعرف الله لولا تجلياته في الأشياء، لأن رؤيةَ الشيء نفسه بنفسه هي غير رؤيته نفسه في شيء آخر يكون له كالمرآة، كما يوضح ابن عربي[3]. ولعل هذه المغايرة هي سبب المعرفة، لأن الهو هو، أي الهوية التامة عماء في نظره. إذن ثمة حب أزلي كامن في الله، يتمثل في شوقه إلى الظهور والتجلي في الموجودات التي هي مرايا يرى فيها صوره. وهذا الحب يسري في كل الأشياء ويتخلل كل ذرة من ذرات هذا العالم. لذا، فهو علة ما يوجد ويتحرك[4]. ولكن الحب الساري في هذا الوجود ليس وحيد الإتجاه. بل هو حب متبادل بين الله والعالم. فكما أن الشوق يدفع الحق إلى

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٧.
(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص ٢٠٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٤) المصدر نفسه، راجع شرح الدكتور أبو العلاء العفيفي، ص ٣٠٣، و٣٢٧.

الظهور في صور الخلق، فإن الخلق بالمقابل يحن للعودة إلى الأصل والفناء فيه.

على أن الإنسان يحتل مقاماً مميزاً بين الموجودات. فلأنه الخليفة والمؤتمن وصورة الله. فقد جُمع فيه جميع ما في العالم الأكبر. إنه نسخة العالم ومرآته المَجْلُوَّة. وهو مختصر كتاب الكون والكلمة الجامعة، يحيط بجميع الحقائق ويعلم الأسماء كلها. لذا فهو كلي الذات. وما كان كلي الذات، فإن ذاته «تناسب جميع الذوات، فيكون كلها وتكون كله». وفي الحقيقة إن العارف بالله المحب له، إذ يتألّه في مقام الفناء، ويشهد ذات الحق، فإنه يشهده في جميع الذوات ويتجلى له في كل الموجودات. من هنا يتماهى العاشق مع جميع الأشياء، فلا يراها شيئاً غير ذاته، ولا يرى ذاته شيئاً غيرها. وبذلك يصبح الإنسان بؤرة النسب ومركز التشابهات. ولا عجب فالإنسان لا يكف عن التشبيه. إنه يخلع صفاته على الأشياء ويراها مشابهة له. وهو، إذ يتماهى معها، يتماهى في النهاية مع أسمائه وصوره وتمثلاته. وهذا هو معنى كون الأشياء تشبه الإنسان ويشبهها في آن.

وهكذا يطغى التناسب الكلي على العالم، وتستولي المحبة على الموجودات في الخطاب الصوفي. وبذا يبدو العالم فضاءً من التشابهات والتمرئيات، وتبدو حركة الوجود حركة تجاذب وتعاشق، وذلك على نحو دائري، بحيث يفسر التناسب التعاشق، ويشكل التعاشق بدوره مبدأ الحركة وعلة ظهور النِّسب كلها. إذ هو «أم النسب» وأصلها، على حد ما يورده الأنصاري.

ولكن هل التشابه هو الذي يفسر الحب حقاً؟ هل الرجل يحب المرأة لأنه يرى فيها صورته وشبيهه، أم بالعكس، يحبها لأنها مختلفة عنه؟

وبكلام أوضح: هل مصدر العشق والافتتان والدهشة الاختلافُ بين المحب والمحبوب، أم التشابه؟

لا شك أن التشابه بوصفه مقولةً من مقولات الفكر، وصورة من صور المعرفة، يبدو ضرورةً من ضرورات الذهن. فإن العقل مسوقٌ دوماً، لأن يتصور الشيء الذي يريد معرفته مشابهاً لشيء آخر، سبق أن عُرف. ولقد حكم هذا المبدأ الفكر منذ أن افتتح اليونان البحث النظري في الوجود[١].

ولكن ألا يوقعنا التشابه في الفراغ والعماء؟ لأنه إذا كانت الأشياء تتشابه، أي إذا كان كل شيء يشبه كل شيء ويفسر كل شيء، تصبح الأشياء كلها شيئاً واحداً أو «صورة واحدة في مرايا متعددة» على حد تعبير ابن عربي، وبذلك تغيب الفروقات والتباينات المشهودة بين الأشياء، ولا نعود نعرف شيئاً، أو لا نعرف إلا الشيء نفسه. والواقع أن نسق المعارف القائم على التشابه، كان موضع الفحص والنقد منذ بداية الفكر الحديث، أي منذ ديكارت، كما أبان عن ذلك ميشال فوكو[٢]، وذلك حيث استبدلت معرفة الشبيه، بمعرفة تقوم على القياس والعد، والبحث عن نظام الأشياء، وتمييز ما تشابه منها وما تباين.

وفي الحقيقة إذا كان الخطاب الصوفي في الحب ينهض على أساس التشابه، فإن هذا الخطاب لا يُقصي الفرق من دائرة المعرفة، بل هو في الأصل، خطاب الفرق والجمع. فإنه إذا كانت المرآة هي المفهوم المفضل لدى الصوفية، ولدى ابن عربي على نحو خاص، فإن دلالة المرآة في

---

(١) راجع اتيان جيلسون، الوجود والماهية، المكتبة الفلسفية باريس، ١٩٦٢ ص ٢٤.

(٢) راجع تحليله ونقده لمقولة التشابه في كتابه «الكلمات والأشياء» غاليمار، باريس، ١٩٦٦، ص ٤٥و٦٥.

الخطاب الصوفي، هي المغايرة، كما أشير إلى ذلك من قبل. لأنه إذا كانت رؤية الشيء نفسه في المرآة، هي غير رؤيته لها من دون المرآة، كما يكرر ابن عربي، فمعنى ذلك أن المرآة تُظهِر ما تشابه وما تباين من الشيء. وإذا كانت الرؤيتان لا تتماثلان، أي تتغايران، فلأن صورة الشيء لا تشبهه بالكلية، بل تشبهه من وجه، وتختلف عنه من وجه آخر. والشيء، إذ يحب صورته التي يتعرف فيها على نفسه، فإن الصورة تنطوي على عنصر المغايرة. هذه هي دلالة محبة الله لصوره وتجلياته. فلا تكون المحبة للنفس مباشرة، وإنما عبر الغير. وإذا كان الله في نظر الفارابي يقوم بذاته ويعقل ذاته فقط، وإذا كان يعشق نفسه ويغتبط بها، أحبه غيره أم لم يحبه، فإن الله في نظر ابن عربي يُعقل على خلاف ذلك، أي على نحو جدلي. فالحق عنده لا يظهر إلا بالخلق، ولا يقوم إلا بالأشياء، ولا يُعرف إلا بالإنسان، ولا يَرى نفسه، إلا في مرايا الممكنات. وهو لا يحب إلا ذاته، ولكن من خلال محبته لصوره. هذه هي ثنائية الحب في الخطاب الصوفي: فرق وجمع. ولولا الفرق لما كان ثمة وجد وشوق. ولولا الجمع لما كان ثمة عشق.

III

الجمال

١ ـ الكمال

والبحث في المحبة يستدعي البحث في الجمال. فكل جمال هو محبوب ومعشوق حتى لا نقول مع أفلاطون: وحده الجمال يشاهد ويحب. والإنسان يحب ما هو جميل في ذاته، كما يحب من بينه وبينه مناسبة خفية، على ما سلف من قول. ولما كنا لا ندرك من المحبة إلا أسبابها ولواحقها، كما يقرر علماء المحبة، وجب البحث في نظرهم في الجمال، بما هو علة للحب وسبب من أسبابه. فالشيء يعرف عندهم، ببيان أسبابه. فما هو حد الجمال؟ وما أجناسه وأنواعه؟

ثمة عناصر أو شروط عدة ترد في تحليل مفهوم الجمال. فهناك الكمال والتناسب، وهناك البهاء والإشراق. ولنبدأ بالكمال. فبه يقترن الجمال ويتقوم بحسب النظرة العربية الإسلامية لموضوع الجمال. والحق أنه قلما ذكر الجمال أو عُرِّف، من دون الكمال، سواء في خطاب الحب، أو في الخطاب الفلسفي بصورة عامة. ففي «مشارق أنوار القلوب»، وهو برأينا خلاصة ما قيل في فلسفة الحب باللغة العربية، يرد

المصطلحان دوماً مقترنَيْن إن لم نقل مترادفَيْن. فإن الأنصاري[1] يعتبر أن الجمال لا يوجد من دون الكمال، بل هو «مقارن» له، يوجد بوجوده وينعدم بانعدامه. ولأجل هذا تحب النفس الكمال، أي لأنه يستدعي الجمال ويظهره. وإذا كان الجمال هو شرط الكمال عند مؤلف «المشارق»، فهو العنصر المقوم لماهية الجمال عند الفلاسفة. فلقد حدَّ هؤلاء الجمال بقولهم: إن جمال كل شيء «هو أن يكون على ما يجب له» كما نجد عند ابن سينا، أو بكلام أوضح، «هو أن يوجد وجوده الأفضل ويبلغ استكماله الأخير»، على ما جاء في تعريف الجمال عند الفارابي[2]. فالكمال هو إذاً المعيار في معرفة كل جمال. ولمزيد من الوضوح يتعين تحديد الكمال ذاته. ومعنى الكمال هو اجتماع الصفات المحمودة للشيء، أو بمعنى أدق هو حضور الصفات اللائقة بالشيء. يقول الغزالي[3]: «كل شيء فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له. فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال، وإن كان بعضها فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر». فللشيء إذاً كمالات كثيرة ممكنة له. ومتى اجتمعت كل الكمالات أو الصفات اللائقة به، تم وجوده واستكمل ذاته وصار في غاية الحسن والجمال. ومثالات ذلك أن الفرس الحَسَن هو الذي يجمع كل الصفات اللائقة بالفرس من الشكل واللون وحُسْن التأديب وسرعة العدو، وأن الخط الحَسَن هو الذي يجمع كل ما يليق بالخط من تناسب الحروف وتوازيها واستقامة ترتيبها، وأن الجسم الإنساني الحسن هو الذي يجمع كل ما يليق بالجسم من تناسب الخلقة

---

(١) الأنصاري، مشارق أنوار القلوب، المصدر السابق ص ٤٥، و٤٨.

(٢) للإطلاع على آراء الفلاسفة في الجمال راجع مقالة د. ناصيف نصار «تعريف للجمال من وجهة ميتافيزيقية» مجلة الوحدة، العدد ٢٤ الرباط، ١٩٨٦.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، باب المحبة، المصدر السابق، ص ٢٩٨.

والشكل واللون واعتدال المزاج. وهكذا كل شيء، فجماله هو في كمال وجوده. ولكل شيء كماله الخاص به. فإن الأشياء تختلف وتتفاوت في ذواتها وماهياتها. وما يليق بشيء هو غير ما يليق بشيء آخر. فكمال الماء هو مثلاً في صفائه، وكمال الصوت في رخامته، وكمال النبات في غضارته ونضارته وبدائع أشكاله، وكمال جسم الحيوان في تناسب أعضائه. هكذا، لكل شيء كماله اللائق به، ومن ثم جماله الخاص. ولا يحسن شيء بما يحسن به آخر. وإذا كانت الجمالات تختلف باختلاف الذوات، فإنها تتفاوت بتفاوتها أيضاً. ذلك أن الوجود يشكل جملة متراتبة متفاضلة، تبدأ في أدناها من الموجود الأقل كمالاً وجمالاً، وتنتهي في أعلاها عند الموجود الأجمل والأكمل، الذي هو مبدع الوجود والجمال والكمال. على أن الجمالات، وإن اختلفت وتفاوتت، يعمها معنى واحد كما تقدم، هو معنى الكمال، بحيث يمكن القول إن الجمال صفة عامة تشترك فيها جميع الموجودات. فما من شيء إلا وله قسطه من الجمال، تستوي بذلك جميع الأشياء، أكانت محسوسة أم مفارقة، جسمانية أم روحانية، طبيعية أم مصنوعة، ظاهرة أم باطنة. فللحجر جماله ولله جماله، وللزهرة جمالها وللثوب جماله، وللجسم جماله وللنفس جمالها.

٢ ـ التناسب

بيد أننا لو دققنا النظر في معنى الجمال، لَبانَ لنا أن الكمال لا يستنفد الجمال. ثمة عنصر آخر يدخل في تعريف الجمال، هو «التناسب». وفي الحقيقة إن الكمال يُدرك في نهاية التحليل بلغة التناسب. ذلك أن الكمال ليس فقط اجتماع الصفات والمحاسن لشيء من الأشياء. وإنما هو في الدرجة الأولى «ما يليق» بالشيء من الصفات. واللائق هو الموافق والمناسب. ويتضح لنا هذا المعنى على نحو خاص في تعريف الكمال

الإنساني بوجهيه الجسماني والروحاني. فكمال الجسم، عند الأنصاري[1]، هو في تناسب الأعضاء واعتدال المزاج وامتزاج الألوان. فلا بد لكي يتحقق الكمال من وقوع التناسب بين أجزاء الشيء. والاعتدال والمزاج ينحلان بدورهما في التناسب. إذ الامتزاج هو أصلاً نسبة. وكذا الاعتدال، فهو أيضاً نسبة كما يتبين من معنى الكمال الخلقي. فإن كمال النفس معناه اجتماع الصفات الفاضلة في الإنسان على «الاعتدال»[2]. والاعتدال الذي ليس هو شيئاً آخر سوى العدالة في نظر الاخلاقيين العرب، إنما يعني ترتيب قوى النفس على النحو الواجب بحيث يقع التناسب فيما بينها. فلا كمال إذاً من دون تناسب. لأنه لا يكفي اجتماع الصفات المحمودة للشيء لكي يكون كاملاً وجميلاً. فإن الجمال هو صفة واحدة تتجلى في الشيء، وليس في جزء من أجزائه. وبكلام آخر، لا يكفي كمال الأجزاء وتمامها لكي يكون الشيء جميلاً. فلا بد من قيام التناسب بين هذه الأجزاء[3]. لذا، فالجمال نسبة وعلاقة. والنفس تحب الأشياء الجميلة لأنها تميل بطبعها إلى الاعتدال والتناسب. فهي، على سبيل المثال، تأنس للأشكال التامة والصور الحسنة والألوان البديعة والأصوات العذبة والأنغام الموزونة، لما فيها من التناسب والاعتدال. إذ المتناسبات تلائم النفس وتوافقها، أي تناسب طبيعتها فتستحسنها وتسكن إليها وتغتبط بها. واستحسان الشيء لا يكون إلا لمناسبة ما، تماماً كما أن محبة الشخص تفترض وجود مناسبة بين المحب والمحبوب، كما تقدم بنا في محبة المناسبة. وبذا نعود إلى مقولة التناسب إياها: فالشبيه يستحسن الشبيه، كما يحب الشبيه شبيهه.

---

(١) الأنصاري، مشارق أنوار القلوب، المصدر السابق ص ٣٩.

(٢) نفسه. ص ٤١.

(٣) راجع، يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، ص ١٣٧.

٣ ـ الإشراق

ولكن ما الذي يجمع بين كمال النفس وكمال الجسم؟ بين النِسب المحسوسة والنسب المعقولة؟ وبكلام آخر، ما سر التناسب الذي تدركه النفس وتلتذ به؟ يبدو أن التناسب غير كاف بدوره لتفسير الجمال، شأنه بذلك شأن الكمال. فكلاهما، أي الكمال والتناسب، لا يستغرقان معنى الحسن، سواء عند من بحثوا في المحبة، أو عند من نظروا في ماهية الجمال. ثمة عنصر آخر يفسر الكمال والتناسب، وهو المقوّم الحقيقي للجمال. إنه «الإشراق»، وقد يُسمّى «بهاء». ولكن الأَوْلى أن يسمى إشراقاً لأن البهاء إنْ هو إلاَّ درجة من درجات الجمال. ولذا، فإنه يرد دوماً مرادفاً له. فالجمال، أكان محسوساً أم معقولاً، هو في نهاية التحليل إشراق الوجود(١). قد يكون صورة تشرق في الشيء ومنه. وقد يكون نوراً يفيض على النفوس والأجسام من الأفق الغيبي والعالم النوارني أو الروحاني. وهذا المعنى الأخير هو ما يتكفل بشرحه وإيضاحه الأنصاري. فإن مؤلف «المشارق» ينطلق من نظرية «النور» في فهمه للجمال والمحبة، وهي النظرية التي يفسر من خلالها الصوفية وأهل الإشراق الكون بعوالمه وممالكه، ومراتبه وآفاقه، وكائناته وأشيائه. فالنور هو عندهم المطلق الذي يفسر كل شيء. به يُؤول الوجود، وبه تُعقل المعرفة ويُدرك الجمال، وبه تفهم حركة النزوع والاشتياق لدى الكائن البشري. فعلم النور هو إذاً علم الوجود (انطولوجيا) وأصل المعرفة

---

(١) هذا ما انتهى إليه أيضاً مشائي عربي معاصر في تحليله لمفهوم الجمال، عنينا به يوسف كرم الذي أشير إليه من قبل. فإن البحث قد أفضى به إلى أن الجمال هو «بهاء التناسب» أو «إشراق صورة في أجزاء مادية متناسبة»، من دون أن يعني ذلك أن مفهوم كرم للإشراق هو المفهوم ذاته الذي نجده عند الأنصاري والصوفية عامة، المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(ابستمولوجيا). وهو أيضاً علم الإنسان (انتروبولوجيا) وأساس الجماليات.

٤ ـ أقسام الجمال

وإذا كنا ههنا لن نتطرق إلى نظرية النور لذاتها، فإنا سنتعرض لمفهوم الجمال من وجهة نظر الإشراقيين وأصحاب الأنوار. وتوضيحاً لهذا المفهوم سنوجز أجناس الجمال وأصناف المتعلقين به، بحسب قسمة الأنصاري لهذه الأصناف وتلك الأجناس.

يقسم الأنصاري(١) الجمال إلى مطلق ومقيد. أما «المطلق» فهو النور الإلّهي والجمال القدسي. وينفرد به الله من دون غيره، لا يشاركه به موجود آخر. وهذا الجمال لا يمكن اكتناهه ووصف حقيقته، لأنه يخص الذات الإلّهية في أحديتها وملوكتها. فهو لا يُعقل بل تُدرك آثاره وتجلياته. وأما الجمال المقيد، فهو ينقسم بدوره إلى قسمين: كلي وجزئي. أما «الكلي»، فهو «نور قدسي» فائض من الجمال الإلّهي، سرى في جميع الموجودات عاليها وسافلها، باطنها وظاهرها. وكان أول إشراقه على عالم «الملكوت»، أو الملائكة، وهو عالم العقول المفارقة والذوات الروحانية؛ ثم على عالم «الجبروت»، أي عالم النفوس الإنسانية؛ ثم على عالم الحيوان والنبات، انتهاءً بعالم الأجسام على اختلاف أجناسها وتباين أنواعها. وما من ذرة في هذا الكون إلا وقد أشرق عليها من ذلك النور القدسي بقدر احتمالها.

ولا يُدرك هذا الجمال إلا بنور العقل. ولكن لا يُدركه على

---

(١) سنوجز في هذه الفقرة تقسيم الأنصاري للجمال، فليراجع البابان الرابع والعاشر على نحو خاص، لذا، لم نجد ضرورة ههنا للإشارة ما دمنا في معرض التلخيص.

الحقيقـة إلا «العـارف» الكـامـل المـعـرفـــة. إذ العـارف ذاتُـه «كلية» تناسب جميع الذوات. ومن كان كلي الذات أمكنه إدراك الجمال الكلي. وأما «الجـمال الجزئي»، فهـو يخص بعض الذوات دون بعض ويتميز به جمال كل شيء عن غيره، أي الجمال الخاص بكل مـوجود. وهذا الجمال يفيض من عالم الملكوت على عالم الجـبروت، وذلك حيث تشرق الجواهر العقلية بجمال أنوارها على النفوس الإنسانية، أو حيث تشرق النفوس بأنوارها على صفحات الأجسام. ولذا، فهو ينقسم إلى ظـاهر وبـاطن. أما الـظاهر فهـو الجمال المحسـوس، أي، مـا يتعلق بالأجسام ولا يدرك إلا معها، كالوجه الحسن وفترات الألحاظ وعذوبة الألفاظ. وأما الباطن فهو الجمال العقلي المجرد. إنه ذات الجمال ومعناه الروحاني وصورته المعقولة. وهذا الجمال قد يُعقل بذاته أو بتجريده من عوارض الأجسام. ومن أمثلته جمال الخُلُق وجمال العلم والحقيقة. على أن الجمال الجزئي أكان ظاهراً أم باطناً،هو في حقيقته «نور علوي» يسنح للنفس لـدى إدراكها الصـور الجسمانيـة الجميلة، فتبتهج بـه، وذلك الابتهاج هو المعبرَّ عنه بالمحبة. فالنفس تبتهج بمطالعة نور الجمال المشرق عليها من العوالم النورية فتعشقه وتشتاق إليه. هكذا، فجميع أصناف الجمال هي أنوار علوية. لكن بعضها ألطف وأكمل من بعض. فالجمال الكلي هو روح الجمال الجزئي وسره. والجمال الباطن هـو روح الجمال الظاهر وسره. والجمال المطلق هو روح الجمال المقيد وسره. وكل صنف منها مستمد مما هو أعلى منه. والكل يشير إلى الجمال الأعلى. لأن جميع ما يشـاهد في هـذا العالم من كـمال وجمال وبهـاء مفـرّق عـلى صفحـات الموجودات، إنما هو أثر من آثار الجمال القدسي، منه هبط وعنه أشرق ليكون دليلاً عليه وموصلاً إليه.

٥ ـ عشاق الجمال

هذه هي أقسام الجمال ويقابلها أصناف المتعلقين به. فإن أحوال الذين يحبون الجمال تختلف باختلاف موضوعاته. وهم ثلاثة أصناف. الصنف الأول وموضوع محبتهم الأجسام الجميلة و «عالم حسن الصور»، أي الجمال الجزئي، ولا تتجاوز محبتهم عالم الخيال الباطن. فهم مفتونون بتناسب الهيئات وجمال المرئيات وبدائع غرائب المخلوقات. وهم فئتان: الأول، ويحبون الجمال في محل مخصوص بصنف أو شخص ما، كمن يعشق جمال النساء. فإن أحبوا ذلك لمجرد الشهوة فقط، فهو مباح إذا لم يخالف أحكام الشرع. إلا أن هؤلاء محجوبون عن رؤية العالم العلوي. ولا يزول حجابهم ما لم يكن مطلوبهم، من وراء محبة الجمال المحسوس، محبة الحق والشوق إلى جمال حضرته. أما الآخرون فهم يحبون الأجسام الجميلة، إلا أنهم لا يقفون فيها على محل مخصوص. بل هم يتعشقون الجمال المبدد على صفحات الذوات الجميلة ويشاهدونه في جميع الصور المستحسنة. ولا يفرقون بين الحيوان والنبات. وهؤلاء، وإن كانوا يشهدون الجمال القائم بالكل، إلا أنهم عاجزون عن تجريده من عوارض الأجسام، فهم يقفون على تخوم العالم المحسوس. وأما الصنف الثاني، فموضوع محبتهم الجمال المجرد لا جمال الصورة المحسوسة. وهؤلاء وإن وصلوا إلى المحبة عن طريق الجمال المحسوس، إلا أنهم يبلغونها بعد ذلك بإدراك العقل، فهم يتجاوزون الجمال الظاهر إلى الجمال الباطن، ويرتقون من الجمال المحسوس إلى الجمال المعقول. وذلك أنهم يجردون صورة الجمال من عوارض الجسم حتى لا يبقى منها إلا المعنى الروحاني، أي الجمال المجرد. وبكلام آخر، إنهم ينتقلون من الصورة الجميلة إلى تصور الجمال بالذات. فإذا ما انطبع ذلك التصور في النفس وتعلقت بمعناه، اتحدت به «اتحاداً عقلياً»

وامتزجت «امتزاجاً عشقياً»، للمناسبة بينهما، إذ كلاهما مجرد عن علائق المادة. وعندها تلطف النفوس و«تستنير»، فتقبل الأنوار من الأفق العلوي، وتبصر الصور الروحانية في ذاتها ومن دون العودة إلى الصور المحسوسة، فيسنح لها الجمال الكلي، وتلتذ به لذة «تحتقر» معها لذة الأجسام. ولا تزال النفس ترتقي في معارج الجمال حتى تبلغ الجمال القدسي. وهذا طور لا يصله إلى الصنف الثالث من المحبين، وهم خاصة الخاصة، فإن هؤلاء تبلغ بهم المحبة درجة يلاحظون معها الجمال القدسي، وقد تجلى لهم من العالم النوراني، فتنطبع صورته في نفوسهم. ثم تتكيف النفس بذلك النور «وتتجوهر»، فتصير كلها ذاتاً نورانية، وتحب ذاتها، إذ لا ترى فيها إلا النور والبهاء. هذه هي في الحقيقة رتبة العارف بالله المحب له. فالعارف يتحد بالله ويبتهج بمطالعة جماله. وهو، إذ يلحظ ذاته، «فمن حيث هي لاحظة» جناب القدس بحسب تعبير ابن سينا، أو من حيث هي أثر من آثار النور القدسي؛ وإذ يبتهج بها، «فمن جهة أنها هي ذلك النور القدسي»، بحسب أقوال الأنصاري.

٦ ـ النور

وما المحبة إلّا ذلك الابتهاج بنور الجمال الذي يشرق على النفس، أو يسنح لها لدى إدراكها جمالاً ما. فالنفس تعشق الجمال وتتلذذ بمطالعته، لطبيعته النورانية. لذا، فالنور هو السبب الأقصى للمحبة. إنه سر الجمال ومعدن المحبة.

والنور لا يشرق من الأشياء ذاتها. فليس هو صفة كامنة في «طبيعة» الأشياء، بل يفيض من كائن على آخر، ومن مرتبة على مرتبة، ومن عالم على عالم. إنه إشراق العالم العلوي على العالم السفلي، والعقلي على

الحسي، والروحاني على الجسماني، واللطيف على الكثيف، أي النوراني على الظلماني. ومصدر النور هو النور المحض أو «نور الأنوار»، بلغة الإشراقيين، وهو يناظر الله والحق وواجب الوجود في الشريعة والفلسفة. والنور المحض هو النور في ذاته ولذاته[1]. وكل نور ما عداه مفتقر إليه، وفائض عنه، أو «سانح» منه، أو «عارض» في غيره. وهذا النور، أي النور المحض، هو جوهر روحاني لطيف وعقل محض، على الضد من الأجسام، التي هي ذات طبيعة ظلمانية كثيفة لا تدرك ذاتها. فالأجسام تُعْرف ولا تعرِف. تُعرف لتعرضها للنور الذي ظهرت به إلى الوجود، ولا تَعرف لأنها عدمت النور في ذاتها، فلا تظهر لذاتها، ولا تدرك إذن ذاتها، إذ المعرفة هي ظهور الشيء لذاته وانكشافه. وهذه ميزة العقل الذي هو ذات نورانية تظهر لذاتها ولا تغيب عنها.

هناك إذن تعارض أصلي يخترق الكون، هو التعارض بين النور والظلمة، أو بمعنى أدق، بين نور الأنوار والظلمة الغاسقة. وهذا التعارض هو أساس ثنائية الحس والعقل، والظاهر والباطن، والعلوي والسُفلي، والشريف والخسيس، واللطيف والكثيف، والجميل والقبيح. والكائنات والعوالم إنما تترتب بحسب قوة نورها أو ضعفه، أي بحسب اقترابها من أحد الطرفين الأقصيين. وإذا كان النور هو المبتدى، أي هو مصدر الانبثاق والاشراق الذي تفيض بموجبه الكائنات، فإن النور هو في الوقت نفسه المنتهى والمآل. إنه الغاية التي يُنزع نحوها، والأصل

---

(١) شهاب الدين السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته. ويضم هذا الكتاب التذكاري طائفة من المقالات تتناول فكر السهروردي بالعرض أو الدرس والتحليل. وقد اعتمدنا هنا بشكل خاص، على مقالة: د. حسن حنفي: حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، الفصل الثامن، وأيضاً على مقالة الأب جومس نوجالس، السهروردي، ودوره في الميدان الفلسفي، الفصل الخامس.

الذي يُشتاق إليه، والذات التي يطلب شهودها ورؤيتها. ثمة مجيء وعود، أو هبوط وصعود. والهبوط هو إشراق النور وسريانه في الكائنات على اختلاف مراتبها وذواتها. والصعود هو حركة معاكسة يتم بها العروج إلى الأعلى لمشاهدة جمال الأنوار. والشوق هو الذي يحرك الكائنات نحو الأعلى: إنه «حامل الذوات الداركة إلى نور الأنوار». إذن ثمة عودة إلى الأصل. والعالم إنما يتحرك صعوداً بالشوق والعشق[1].

بيد أن العلاقة بين كائن وآخر، أو بين مرتبة نورانية وأخرى، هي علاقة مزدوجة، وذلك تبعاً لحركة الكون الجدلية، أي تبعاً للهبوط والصعود، أو للإشراق والشهود. فالهبوط هو علاقة «قهر»، إذ الأعلى يسيطر على الأدنى بقهره له واستيلائه عليه، بينما الصعود هو علاقة «محبة»، إذ الأسفل يشهد الأعلى بالتطلع نحوه والاشتياق إليه. وهو لا يشهده إلا بمحبته له. لذا، فالمحبة في المنظور الصوفي هي «مشوبة» بقهر. لأنه إذا كانت المحبة هي الابتهاج بمطالعة أنوار الجمال، فالأنوار تشرق دوماً من الأعلى. وللعلو جلاله، أي عزته وكبرياؤه، وسلطانه وقهره، ما يجعل المتطلع إليه يذهل عن نفسه، حتى تكاد تنطمس معالم ذاته وتمحي صفاته. لذا، ميز الصوفية، إجمالاً، بين صفات الجلال وصفات الجمال في المعشوق. ومن صفات الجلال القهر والخوف والهيبة. ومن صفات الجمال اللطف والرجاء والرحمة. فمن تجلى له الجلال، هاب وانقبض. ومن تجلى له الجمال، أنِس وانبسط[2].

لا محبة إذاً بلا قهر. والمحب هو دوماً مقهور من محبوبه. ولعل هذه صفة لكل من أحب. فالنفس، إذ تأنس بالجمال، تذل له وتنقاد

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٢) راجع الأنصاري، المشارق، المصدر السابق ص ٦٩، وأيضاً، ابن عربي، رسائل ابن العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، (د. ت) ص ٣.

غاية الإنقياد، كما عبر شاعر عاشق[1].

وكـم قـد أذل الحـب مـن مـتـعـزِّزٍ
فـأضـحـى وثوب العـز عنـه سليـبُ

إذا كانت المحبة مشوبة دوماً بالقهر، فإن لذة الحب مشوبة بألم يسببه الشوق إلى «كمال» المحبوب. فللمحبوب كماله، كما لـه جمالـه وجلاله. والمحب يشتاق إلى كمال الإدراك وتمام اللذة. إلا أنه لا يبلغ ذلك في أية حال، لأن كمال المحبوب يفوق الوصف، ولأن تجلياته لا تقف عن حد. فكلما تجلى منه وصف ازداد المحب عشقاً له، فلا يسكن الشوق إليه أبداً، كما عبر الشاعر أيضاً:

أراك تـزيـد في عـيـني جمـالا
وأعـشـق كـل يـوم مـنـك حـالا

إلا أن ألم الشوق محبب وعذابـه عذب، كـماعبر عن ذلـك ابن عربي:

هـل سـمعـتم بـصـبٍّ صـحيـحٍ قـلبٍ سقيمِ
مُـنَـعَّـمٍ في عـذابٍ مُـعَـذَّبٍ في نـعـيـم

هكذا تمتزج في المحبة مشاعر القهر والعذاب والأنس والسرور. إذ المحبة هي التطلغ والشوق إلى الأعلى، وإلى الأتم والأكمل، وإلى الأبهى والأجمل. وفي النظر إلى الجلال قهر، وفي الشوق إلى الكمال تألم، كما في مطالعة الجمال تنعم[2].

---

(١) الأبيات التي نستشهد بها هنا مستقاة من «المشارق». إلا ما أشير إليه في الهامش. وتجدر الإشارة إلى الأنصاري يورد الأشعار بصورة مغفلة من دون أن ينسبها إلى قائليها. على أن المحقق ريتر يقوم بهذه المهمة بالنسبة إلى بعض الأبيات وليس كلها، ولعلها الأبيات التي أمكنه معرفة ناظميها.

(٢) الأنصاري، مشارق أنوار القلوب، المصدر السابق، ص ٢٧ ـ ٢٩.

IV

المعرفة

إذا كان أصحاب الإشراق يعممون نظرية النور على الكون ويسقطون المحبة على العالم الطبيعي ويعتبرون أن العشق سار في كل الكائنات، فيؤنسنون الطبيعة ويخلعون على الكائنات والأشياء الدلالة والمعنى، فإن ما يهمنا ههنا بالدرجة الأولى الحب الإنساني والجمال الإنساني. يستوقفنا الإنسان ذاته، بوصفه أولاً صورة من صور الجمال الطبيعي، وبوصفه ثانياً يدرك الجمال ويلتذ به. فالإنسان هو مركز الجذب والاستقطاب، وإن بدا الأمر على خلاف ذلك في الظاهر.

صحيح أن غاية العارف، هي الفناء عن ذاته ومحو رسومه وصفاته. إلا أن الفناء ليس سوى الوجه الظاهر للبقاء، إن لم يكن الوجه المخادع له. ذلك أن الصوفي يفنى لكي يبقى. وفناؤه هو عين بقائه. إنه يفنى عن ذاته، ولكن من أجل أن يستعيد الكون بمجمله. ولهذا يرى الصوفية إلى العارف بوصفه مختصر الكون، ونسخة العالم، والآية الكبرى، والجملة التي تشتمل على «أسرار العالم الروحاني

وبـدائع صـور العالم الجسـماني»، أي الذات التي تشتمـل على «معنى الكل»[1].

ومعنى هـذا أن الإنسان يستبـطن كل شيء: إنـه إمكان لكـل المعـاني، ومخزن لكـل الصور. وهـو منبع الـدلالة ومصـدر كل خلق وإبداع.

والإنسان إنما يحتل هذا المقام، لأنه الوحيد في هذا العالم المشاهد الـذي يعرف ويحب. وربمـا لأنه يحب في الـدرجة الأولى. ولا عجب فالمحبة في المنظور الصوفي هي أصل المقامات والأحوال والذروة العليا من الدرجات بحسب تعبير الغزالي[2]. فما من مقام بعدها، إلا وهو ثمرة من ثمارها، كالشـوق والأنس والفناء والمشـاهدة. ومـا من مقام قبلها، إلا وهو مقدمة لها، كالتوبة والإرادة والمعرفة. وفي أية حال المحبة تتوقف على المعرفة. لأن المحبة هي الالتذاذ الحاصل عن المعرفة بجمال المحبوب وكماله. ومـن لا يعرف لا يحـب. فالمحبة إذن هي ثمرة المعرفة والمعرفة علتها. وإذا كانت المعرفة متقدمة عليها بالسبب، فهي متقدمة على المعرفة بالشرف من حيث أنها غايتها ومقصدها. فالإنسان يحب لأنه يعرف، في المنظار الصوفي، ولكنه يعرف من أجل المحبة. غير أنه إذا اكتملت المعرفة وترسخت معها المحبة، تصبح العلاقة بينهما جدلية، بحيث تنتُج إحداهما عن الأخرى وتفضي إليها وتدوم بدوامها. وبيان ذلك عند الأنصاري أن العارف الذي تصفو نفسه بالرياضة والمجاهدة، يستعد لشروق الأنوار من العالم الأعلى. وليست المعرفة سوى إشراق النور وفيضانه عـلى الأنفس التي تزكت وصفت. والنفس، إذ تـدرك النور

(١) مشارق أنوار القلوب، ص ١٢

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص ٢٩٤.

تبتهج به وتتلذذ بمطالعة جماله، فتحبه وتشتاق إليه، فيزداد صفاؤها إذ الشوق والمحبة يصفيان النفس. وكلما ازدادت النفس صفاء، قوي استعدادها لقبول الأنوار العلوية، فتزداد بذلك إدراكاً وتجلياً وكشفاً[1]. وكلما كثر إدراكها ازدادت محبة وصفاء. هكذا تتولد المحبة عن المعرفة، والمعرفة عن المحبة، وتتضاعف كل واحدة منهما بالأخرى. فترقى النفس بذلك، حتى تصير كلها نوراً قدسياً علوياً، فتشهد ذات الحق وتتلاشى فيه.

وفي هذا المقام تتحد محبة العارف ومعرفة المحب في حقيقة واحدة هي حقيقة النور. إذ النور هو «معدن» المعرفة والمحبة. فالمعرفة هي إشراق النور وتجليه. والمحبة هي الابتهاج به ومشاهدته. فلا انفصام إذاً بين المحبة والمعرفة. وهذه ميزة التنوير الصوفي. العارف هنا يستضيء فيحب. والمحب يصفو ويلطف فيضيء. العارف يستنير والمحب ينير. هكذا ليس ثمة معرفة محضة. وإنما العارف الحقيقي هو المحب. ومن لا يحب تبقى معرفته ناقصة غير مكتملة؛ وإذا كان الأخلاقيون رأوا بأن المعرفة بلا عمل «ضائعة»، فالصوفية يرون بأن المعرفة بلا محبة لا تكتمل. بل يمكن القول إن من لم يحب شيئاً، ما تجلى له ذلك الشيء ولا عرفه حق معرفته. وإذا كان العارف «يكاد يرى الحق في كل شيء» كما يصفه الشيخ الرئيس، فإن المحب يقبل «كل الصور»، كما يصفه ابن عربي. والعارف المحب، إنما يتمرأى مع كل الذوات، ويعشق كل حسن وجمال، بل هو يستحسن كل شيء، وهذه حال من أسكرته المحبة وبلغ أقصى درجاتها.

هذا عن حب الإنسان للجمال، أي عن الجمال كوجه يدركه

---

(١) مشارق أنوار القلوب، المصدر نفسه ص ١٢٣.

الإنسان ويلتذ به، فيعشقه ويشتاق إليه. فماذا عن جمال الإنسان نفسه، فإن الانسان يحب الجمال، ولكنه هو نفسه جميل، أي صورة من صور الجمال المحبوب والمعشوق. وإذا كان الجمال المحسوس، هو أول ما تنجذب إليه النفس وتفتتن به، فإن أشد ما يجذبها في الجمال المحسوس، هو جمال الجسم الإنساني. ويتجلى هذا الجمال، بصورة أخص، في المرأة. فجمال المرأة هو المعشوق الأول عند الرجل. هو الأبهى والأكمل والألطف، فيما يلاحظ من صور الجمال، وهو الأبهج والألذ فيما يدرك ويحب. وإلى هذا الجمال المخصوص تحن النفوس، ومن أجله تحترق القلوب شوقاً ووجداً، وبمحبته تسكر العقول وتنتشي. وقد امتدح هذا الجمال بحسب ما جاء في المأثور فقيل: «إن النظر إلى الوجه الحسن عبادة». فما المراد بهذا الجمال، وما منزلته من الجمال الأعلى ونسبته إليه؟

في المنظور الصوفي لا يوصف الجسم بالجمال على الحقيقة، فالجمال عند أصحاب «الأنوار» صفة نورانية، بينما الجسم مضاد بطبعه للنور، إذ هو كثيف وظلماني. وإذا كانت الأجسام قد قبلت من النور صفة الوجود، فظهرت به من ظلمة العدم، فإن النور فيها عارض كما سلف ذكره، وليست بذاتها نورانية، فلا جمال لها إذاً بذاتها. وأما الجمال المشاهد المحسوس، كما يتجلى على الخصوص في الصورة الإنسانية، فهو «مظهر الجمال لا ذاته»(١). فإن الجمال ليس في حقيقته جسماً ولا محسوساً، وإنما هو «معنى لائح» على الهيكل الإنساني. أو هو إشراق النفس بأنوار جمالها على صفحات الأبدان. ونسبة جمال الجسم إلى جمال النفس، كنسبة المشكاة إلى الزجاجة، كما أن نسبة جمال النفس إلى الجمال

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٤.

العلوي، كنسبة الزجاجة إلى المصباح بحسب ما جاء في آية النور فالزجاجة لصفائها تقبل النور من المصباح، فينعكس ذلك على المشكاة التي تقبل النور ولا تنير بذاتها. هكذا النفس تقبل، لصفائها ولطافتها، أنوار الجمال من عالم الملكوت، «فينعكس» ذلك على صفحة الأبدان. فهي إذن تستنير وتنير. وأما الجسم فينار ولا ينير. فهو لا جمال له بذاته، بل جماله هو مجرد انعكاس للجمال العقلي والروحاني الذي يصدر عن عالم النور. إنه «انعكاس للروح»، إذا شئنا استخدام عبارة منظر حديث للجمال، ونعني به هيغل . فالجمال إذن «معنى زائد على الجسمية». ولذا، لا يُدرك إلا بالعقل، وإن كان يتعلق بالجسم ويدرك عن طريق الحواس. «فإن العقل نور والجمال نور. ولا يُدرك النور إلا بالنور»[٣]. فالنفس الإنسانية تدرك إذاً معنى الجمال وروحه. لأن الجمال نوراني، والنفس نورانية، والشبيه يدرك الشبيه تبعاً للمقولة إياها. وهذا المعنى هو الذي يُحب في الحقيقة. وهو الذي يسلب العقول ويفتق الأرواح. فمن طالع مثلاً وجهاً حسناً، أدرك بالعقل معنى الجمال وصورته الروحانية، أي «ذات الجمال» ومثاله، بالمعنى الأفلاطوني للكلمة. ذلك أن رؤية الجمال المحسوس «تذكر» النفس بالجمال المعقول، أي تذكرها بشبهها ومثالها، فتدركه وتبتهج به وتحن إلى ما هو أسمى منه وأشرف، أي إلى الجمال الكلي، حتى ترقى إلى الجمال المطلق. وعليه ليس الجسم الجميل هو الذي يحب، وإنما المعنى

---

(١) ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة﴾. ٢٤/٣٥.

(٢) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨ ص ٧.

(٣) الأنصاري، مشارق أنوار القلوب، المصدر السابق، ص ٤٤.

الذي يلوح عليه. ولولا ذلك المعنى لم تنجذب النفس إلى الجسم. إذ النفس حقيقة نورانية لطيفة. واللطيف ينجذب إلى مثله. وما يجذب النفس هو أنوار الجمال وألطافه، وأما الجسم فلا يحب بذاته بسبب كثافته وظلمانيته. ولكن للجسم طبيعته النارية أيضاً. فالنور الذي يتعرض له يستحيل فيه ناراً، بحسب تفسير ابن عربي. ولهذا قيل بأن المحبة هي «نار تحرق ما سوى المحبوب». فهي نار باعتبار نسبتها إلى الجسد. ولكنها نور باعتبار نسبتها إلى جمال المحبوب. إنها نار يحرق جسد المحبوب، ونور يفيض من جماله. والجسم، إذ يُحب، إنما يحب لأنه مهبط النور وموضع الانعكاس، ولأنه يذكّر بالجمال المعنوي ويدل عليه. والدليل على أن الجسم لا يُحب لذاته، عند أصحاب الأنوار، بل للمعاني التي تلوح عليه، أنه لو فرضنا تعرّي الجسم عن روح الجمال، أي عن تلك المعاني اللطيفة التي تُجتلى من وراء الصورة الجميلة المحسوسة، لما بقي من الجسم إلا اللحم والدم والعظم، كجسم الميت. ولهذا تنفر النفس من جسم الميت، ولو كان محبوباً من قبل، كما تنفر من جمال الإنسان الذي فقد رونق عقله لمرض نفسي أو عقلي أصابه، كمن يغلب عليه مرض السوداء مثلاً. فالذي تأنس به النفس هو إذن أنوار الجمال اللائحة عليه. ولهذا يعتبر الصوفية أن محبة الجسد، هي «مجاز» لا حقيقة. كما عبر عن ذلك سلطان العاشقين الإلٓهيين ابن الفارض[1].

فكل مليح حسنه من جمالها

معارٌ له، بل حسن كل مليحةِ

بل إن ابن الفارض اعتبر أن عشاق المرأة، إنما كانوا يعشقون في الحقيقة ذات الحق، لا أجسام معشوقاتهم:

---

(١) ديوان ابن الفارض، دار صعب، بيروت ١٩٨٠، راجع التائية الكبرى، ص ٥٦.

بها قيس لبنى هام بل كل عاشق
كمجنون ليلى أو كُثيّر عزة
وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر
فظنوا سواها وهي فيها تجلت

كذلك، يعتبر ابن عربي(١) أن من أحب النساء لذاتهن فقط، أي لجسدهن، فقد أحب «صورة بلا روح»، فجهل نفسه ولم يعرف حقيقة عشقه.

صح عند الناس أني عاشق
غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

فعشق المرأة ليس سوى شاهد على عشق آخر يبحث عنه العارف، هو عشق الحق، أي ذاته هو في الحقيقة، إذ العارف يفنى في الحق ويتوحد به. وكل عاشق إنما يعشق ذاته في النهاية. ومن لم يصل إلى هذا الطور، لن يحصد سوى الشكوى والإغتراب، كما يقول ابن عربي عن مجنون ليلى:

ما لمجنون عامر في هواه
غير شكوى البعاد والاغتراب
وأنا ضده فإن حبيبي
في فؤادي فلم أزل في اقتراب
فحبيبي مني وفيَّ وعندي
فلماذا أقول ما لي وما بي

* * *

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص ٢١٨.

بيد أنه، وإن كان الجمال يدرك بالعقل، فإن العقل لا يدرك الجمال في ذاته بل «صورته». إذ الجمال حقيقة نورانية لطيفة لا تدرك على حقيقتها، إلا بالذوق والمشاهدة: فللذوق أوليته على المنطق. إذ المنطق يُعْلِمنا «بالصورة»، بينما الذوق يعلمنا بالشيء نفسه كما سبق ذكره، أي به «يحضر» الشيء نفسه. ولذلك يشعر الإنسان بالقصور والعجز عن التعبير، عندما يشاهد جمالاً ما لدقة معناه ولطافته، ولا سيما إذا ما استغرق في مشاهدة ذلك الجمال. فإن من طالع جمال العيون، مثلاً، استغرقه ذلك وأذهله عن نفسه، حتى إذا ما أراد التعبير عما شاهده وطالعه، «ضاقت» به العبارة كما يوضح الأنصاري[1]، فلجأ إلى الكناية والإستعارة، لكي يصف تأثير ذلك الجمال في نفسه، فيسميه مرة سهماً ومرة سحراً ومرة سكراً، وذلك لدقة معنى السحر ونفوذه في النفس أو لدقة معنى السكر وتخلله في جميع أجزاء البدن وقوى النفس. فالجمال بذاته يُشهد ولا يُعلم، ويحضر ولا يبرهَن.

إن الكمال والتمام والتناسب والنظام والإنسجام والتناغم، كل هذه المفاهيم التي ورد ذكرها أو يمكن أن يرد في تعريف الجمال، لا تستغرق معناه. وإذا كان العلم يدرك مثلاً النسب بين الأشياء، إلا أن نسبة العلم هي غير نسبة الجمال. فنسب العلم تصاغ بمعادلات رياضية وتفرغ في أنساق منطقية. وأما التناسب الذي يبحث عنه في الأشياء الجميلة، فلا يُدرك بالعقل، بل يتخيل ويتوهم. من هنا يلجأ المطالع لجمال ما، وخاصة الجمال الانساني، إلى الإستعارة. فاللغة المألوفة أعجز من أن تفي بالقصد. لذا، فإن من أذهله الجمال، أبحر في مجازات اللغة وعمل على فض أسرار الكلمات، يستنطقها ويستحضر إمكاناتها ويفتتن بها.

---

(١) الأنصاري، مشارق أنوار القلوب المصدر السابق، ص ٤٥.

ولعل الافتتان بالكلام هو الوجه الآخر للافتتان بالجمال. فلا افتتان بشيء من دون الافتتان بالكلمات، إذ لا وجود للإنسان من دون اللغة. وبالكلمات الجميلة يقبض الإنسان على أمتع اللحظات، وذلك حيث يتوحد بعشق الحاضر، أو الحنين إلى الماضي، أو الشوق إلى المستقبل. فالجمال يحب لأنه يولد متعة، أو يديم سروراً، أو لأنه يبعث على الحنين ويحرك الشوق. بمشاهدته يتذكر الإنسان ما فاته فيحن إليه، أو يشعر بما ينقصه من الإبتهاج والالتذاذ فيشتاق إليه ويسعى في طلبه. ومن يطالع الجمال أو يتأمله، يستحضر كل أزمنته ويعيش وجوده بامتلاء. لذا، ليس الجمال هو إدراك الوجود على ما هو عليه. فذلك هو تعريف الحق الذي يقتنص بالحد والبرهان. وأما الجمال، بما هو إدراك والتذاذ، فهو تجربة إنسانية في منتهى الفرادة. وإذا كان الموضوع يطغى على الذات في مسألة الحق، فالذات تطغى على الموضوع في مسألة الجمال. من هنا أولوية الذوق على المنطق والحساسية على الفهم.

لا شك أن تفسير الحب والجمال، من خلال نظرية النور ومفاهيم الإشراق، إنما هو قراءة رمزية بل «أسطورية» لتجربة إنسانية يعيشها الإنسان ويشهدها. إنها قراءة للشاهد من خلال الغائب، وللظاهر من خلال الباطن، وللجسماني من خلال الروحاني. ولكن أليس تاريخ الفلسفة هو هذه القراءة بالذات؟ ذلك أن قوام التفكير الفلسفي، هو تأول معنى الوجود من خلال المطلق والما ورائي، وإن اختلفت المصطلحات، باختلاف المذاهب والمدارس الفكرية. فالفلاسفة منذ أفلاطون حتى هايدغر، ما انفكوا يقرأون الطبيعي والمحسوس والمشاهد والمتغيّر والمختلف، من خلال الماورائي والمعقول والغائب والثابت والمماثل.

ففي كل تجربة فلسفية أو تأمل فكري أو فحص برهاني، نجد

أنفسنا أمام مطلق قد يسمى مثالاً، أو محركاً لا يتحرك، أو عقلاً خالصاً، أو واجباً للوجود، أو روحاً مطلقاً، أو صيرورة مطلقة، أو إرادة بذاتها، أو أي مطلق آخر. والإشراقيون، إذ فسروا الوجود وبحثوا عن دلالته ومعناه، وجدوا أن النور هو قوام الأشياء. فالنور هو عندهم المطلق، وذلك تأولهم، أي بالنور تعقل الأشياء وبه تفسر. إنه البدء والمسلمة التي ينهض عليها خطابهم، والمسلمة لا تعقل ولا يُبرهن علها، لأنها الأساس الذي يقوم عليه البناء. من هنا مفاهيم الذوق والكشف والمشاهدة، لدى الصوفية، أو الحدس لدى الفلاسفة. والحق أن ثمة عنصراً مشتركاً وجوهرياً يجمع بين تفسير الإشراقيين للوجود وتفسير هايدغر. فإن تحليل الفيلسوف الألماني المعاصر لمعنى الوجود الإنساني قد أفضى به إلى أن هذا الوجود يتصف بـ «الإشراق».[1] صحيح أن الإشراق لا يعني عند هايدغر فيضاً من كائن على آخر، بل يعني أن الموجود «مشرق بذاته.. وليس قط بفعل كائن آخر، بل على نحو يجعل نسبته إلى ذاته نسبة إشراق وإضاءة». وهذا فرق بين نمطي الإشراق. ولكنه ليس جوهرياً برأينا. وإنما الجوهري هو معنى الإشراق أو النور عند الفريقين. فالموجود المشرق بذاته، عند هايدغر، يعني الموجود الذي نسبته إلى ذاته «نسبة انفتاح وانكشاف». إنه الكائن الذي ينكشف لذاته أو يظهر لها ويحضر. وهي نفس المعاني التي يؤكد عليها شيخ الإشراق السهروردي[2] بقوله: «وأنت لا تغيب عن ذاتك وعن إدراكك لها». أو قوله: «كل من أدرك ذاته فهو نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته». فالنور هو إذاً إنكشاف الموجود لذاته وحضوره لها.

---

(١) هايدغر، الوجود والزمان، المصدر السابق ص ١٦٦/١٦٧.

(٢) شهاب الدين السهروردي، المصدر السابق، ص ٢٣٤.

لذا، فالحدس أصل المعرفة، والفكرةُ شارحة لها، سواء عند إبن سينا أو عند هايدغر. ولذا أيضاً كان التأويل عند هايدغر المنهج الرئيسي للشرح والإيضاح، إيضاح الحدوس وشرح الكشوفات.

ولا تأويل من دون رمز. إذ التأويل هو في النهاية شرح مصطلح بآخر وإحالة تسمية على أخرى. والأسماء هي رموز الأشياء. ولا رمز إلا وهو متخيل ومتوهم. لذا فللمفاهيم بُعْدها الأسطوري. ونعني بذلك أن تصورات العقل لا تنفك عن صور الخيال. وإذا كان خطاب العقل نشأ وتوطد على حساب الأسطورة، فإن هذه، وإن غابت وتوارت، إلا أنها استمرت مستبطنة، في خطاب العقل، وشكلت قوام العقل الباطن الذي لا فكاك للعقل عنه. ذلك أن اللاشعور يجد ترجمته على نحو رمزي. ولذا، ينتهي التحليل العلمي، إلى «طريق مسدود»، أي يقف عند جدار اللامعقول. وفي الحقيقة إن مفاهيم كالتذكر عند أفلاطون، أو «العود الأبدي» عند نيتشه، أو الحنين إلى «الحالة الأصلية» عند فرويد، أو مركوز[1]، إنما هي تأولات تفسر وتشرح رغبات الإنسان وأشواقه. والإنسان لا ينفك يتأول ذاته ورغباته. وإذا كان الصدور يفسر الفرق، فإن العروج والمشاهدة والفناء، تفسر العودة إلى الأصل، أي الجمع والاتصال. فالنفس مشوقة دوماً إلى تلك الحالة الأصلية التي انفصلت عنها. إنها تتوق إلى الجمع وتحترق وجداً لبلوغه. ولن تبلغه فيما هو مشهود ومعيش. ولن تعرف إذاً حالة السكون، إذ الجمع هو توق إلى السكون، أي إلى حالة لا يغيرها «مر الزمان» كما يتمنى ابن عربي. إلا أن ما يبحث عنه الإنسان، يفلت منه باستمرار، إذ

---

(١) راجع، مقالة مطاع صفدي، «القوة القووية» (٢)، أو اللوغوس / إيروس، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٢، ١٩٨٦، ص ١٦.

هو لا يثبت على حال ولا يصفو له وقت، وكأن ذاته أفلتت منه إلى الأبد. من هنا الوجْد الذي يتسم به الصوفي بل كل عاشق. وحال ابن عربي في ذلك لا تختلف عن حال مجنون ليلى كما ظن وتوهم. فالشوق إلى المحبوب لا يكتمل. وفي الحقيقة إن مفاهيم كالعود الأبدي أو الحنين إلى «الحالة الأصلية» أو الطور الجنيني أو اللاعضوية التي يفسر من خلالها بعض المفكرين المعاصرين شوق الكائن الإنساني للتطابق مع «سبب وجوده»[1]، إنما هي ترجمة حديثة للمفاهيم التي يفسر من خلالها الصوفية ذلك الشوق الذي يحرك الإنسان لملاقاة ربه والرجوع إلى أصله، ونعني مفاهيم المعراج والإتحاد والشهود والفناء. ففي كلا الحالين يُفسر الشوق على أنه محاولة استعادة الذات الضائعة، والتوق إلى عالم آخر غير هذا العالم، عالم يفنى فيه الإنسان في كل شيء ويتوحد بكل شيء. ولكن أين موقع الجسد من ذلك كله؟ ألا تستبعد لذات الجسد ومباهجه في القراءة الصوفية، أم أنها تستعاد على نحو آخر؟ ذلك سؤال يقودنا إلى بحث نظرة الصوفية إلى اللذات وكيفية تحصيلها.

(١) المصدر نفسه.

V
اللذة

فلنبحث الآن في اللذة. فإنه، إن كان البحث في الحب، قد استلزم التطرق إلى الجمال، فحريٌّ بنا أن نتطرق إلى موضوع اللذة. إذ الحب «ابتهاج» كما عُرِّف[1] عند علماء المحبة. والإبتهاج ضرب من الإلتذاذ. والمرء إنما يميل إلى الجمال لأنه يلتذ بمطالعته. فاللذيذ هو المُؤْثر والمحبوب. فما معنى اللذة، وما أنواعها ومراتبها.

تتبع اللذة الإدراك وتنتج عنه[2]. إنها نوع من الإدراك يحصل به المُدرِك على ما هو مُؤْثَرٌ عنده. إذ المؤثر لذيذ، واللذة مؤثرة. والإدراك هو تمثل حقيقة المُدْرَك وأخذ صورته. فالنفس تلتذ بما تدركه إنْ كان ما تدركه مُؤْثراً لديها. ولذا، فمن لا يدرك لا يلتذ ولا يحب. على أن الإدراك لا يستغرق اللذة. ثمة عنصر آخر يدخل في مفهوم اللذة هو

---

(١) طبعاً للمحبة غير تعريف، أحدها أن المحبة هي الإبتهاج بتصور حضرة المحبوب.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، المجلد الثالث «الإلهيات والتصوف»، ص ٧٥٣، وأيضاً، النجاة، تحقيق. د. ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص ٢٨٢.

النَّيْل بحسب تصور ابن سينا[١] للذة، وهو التصور الذي نقوم به بعرضه هنا. والفرق بين الإدراك والنَّيْل أن الإدراك قد يكون بحصول صورةالشيء أو ما يُساويه. أما النيل فلا يكون إلا بحصول ذات الشيء. فنسبة الإدراك إلى النيل كنسبة المنطق إلى الذوق، أو نسبة ذوي العلم إلى ذوي المشاهدة والعيان. ولذا، فالنَّيْلُ أخص من الإدراك وأتم منه، أي أكثر إصابة للشيء وإذن أكثر تحصيلاً للذة.

وإذا كانت اللذة تتوقف على الإدراك والنيل فإنها تتعلق بالكمال. ذلك أن اللذة ليست أي إدراك كان، بل هي إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم»[٢]. والملائم لشيء من الأشياء هو ما يناسبه أو يصلح له أو يليق به. وما يليق بالشيء هو كماله. لذا، فاللذة هي في نهاية التحليل «إدراك ونيل» ما هو «خير وكمال» عند المُدْرِك. والمُدْرِك في الإنسان هي قوى الإدراك أو القوى الدرّاكة بحسب تعبير ابن سينا، وهي الحس والخيال والوهم والظن والعقل. هذه القوى هي «مبدأ الإدراك»[٣] واللذات تنال بواسطتها. ولكل واحدة من هذه القوى كمالها الخاص بها أي لذتها الخاصة. «فلذة كل قوة حصول كمالها». وخيرها هو «الشعور بمُوافِقِها وملائِمِها» . بيد أنه إنْ كانت القوى المدركة هي مبادىء الإدراك وآلاته، فلكل قوة من قوى الإنسان ما يخصها من لذة وكمال، سواء أكانت مدرِكة أم محرّكة، ناطقة أم غير ناطقة. فلذة الحس، مثلاً، هي في إدراك المحسوس الملائم، كتكيّف العضو الذائق بكيفية الحلاوة؛

---

(١) الإشارات والتنبيهات، المصدر السابق.
(٢) النجاة، المصدر السابق.
(٣) النجاة، ص ٢٨٢.
(٤) النجاة، ص ٣٢٧.

ولذة العقل، في تمثل النفس الناطقة للمعقولات؛ ولـذة الغضب، في الغلبة والإنتقام؛ ولذة الشهوة، في المطعوم والمشروب والمنكوح، ولنقل بالأحرى في المطعم الشهيّ والمشرب الهنيّ والمنكح البهيّ بحسب تعابير الشيخ الرئيس.

ومجمل القول إن لذّات الإنسان تختلف باختلاف قواه بل نفوسه. وللإنسان نفوس ثلاث في نظر الفلاسفة والصوفية: النباتية والحيوانيـة والناطقة أو الإلهية. فلذة النباتية فيما يُشتهى من مطعم ومشرب. ولذة الحيوانية فيما يُشتهى من منكح، أو في مـوجبات الغضب من التشفّي والإنتقام والغلبة والرياسة. ولذة الناطقة في تحصيل المعارف واكتساب العلوم ومعرفة الله حق المعرفة. بالأولى يتماهى الإنسـان مع النبـات. وبالثانية مع الحيوان، وبالثالثة ينفتح على الأفق الروحاني والعالم الإلهي، هذا هو تصنيف اللذات في نظر[1] الصوفيـة والفلاسفـة، كما يـوجزه عبد الرحمن الأنصاري.

وإذا كانت اللذات تتوقف على الإدراكات وتتعلق بالكمالات، فإن الكـمالات وإدراكاتـها «متفاوتـة»[2]، إلى جانب كونها مختلفـة. ولـذا، فاللذات تتفاوت وتتفاضل من حيث الكمّ والكيف بتفاوت الإدراكات وتفاضل الكمالات. والتفاضل يكون تبعاً لُمتغيّراتٍ ثـلاثة هي المـدرَك والمدرِك وحالة الإدراك[3]. أما المدرَك وهو موضوع الإدراك أي المُسْتَلَذ به، فإنه كلما كان في ذاته أشرف وأجمل وأكمل، كان الالتذاذ به أكمل وأعظم. كذلك المدرِك، وهو مبدأ الإدراك، أي المُستَلِذ، فإنه كلما كان

(١) مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، ص ٤٠.
(٢) الإشارات والتنبيهات ص ٧٦٣.
(٣) النجاة، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩، وأيضاً المشارق، ص ٢٩.

في ذاته أكمل وأفضل، أنتج أيضاً لذة أعظم وأفضل. وأخيراً، فإنه كلما كان الإدراك في طبيعته أكثر وأدوم وأوصل أي أشد اكتناهاً وتحقيقاً، كان الوصالُ أتمّ، واللذة أبلغ وأوفى. وبالإجمال فإنه كلما كان المدرَك أشرف ذاتاً والمدرِك أفضل وجوداً والإدراك أشد قوةً، كان الإلتذاذ أكمل وأعظم وأدوم. ولمزيد من الوضوح، فلنقارن[1] بين لذة الحس ولذة العقل لدى الإنسان، وهو الموجود الذي يجمع في نظر الفلاسفة والصوفية بين العالمين الجسماني والروحاني، وهو الكائن الذي له نظر إلى تحت وتطلع إلى فوق.

إذا كانت نِسبة اللذة إلى اللذة هي نِسبة المدرِك إلى المدرِك، والمدرَك إلى المدرَك، والإدراك إلى الإدراك، فإنه مما لا شك فيه أن لذة العقل هي آثر وأتم من لذة الحس. أولاً من جهة المدرِك، إذ النطق هو أعلى مرتبة وأعظم كمالاً من الحس في سلم القوى والكمالات. ولهذا، يُؤْثِر كبير النفس لذة الكرامة وإيثار الغير على اللذات الشهوانية كالمطعوم والمنكوح. وإذا كان هذا حال اللذة المعنوية الباطنة، تعلو على اللذة الحسية، وإن لم تكن عقلية، فكيف بهذه الأخيرة، فإنها أعظم من الحسية بما لا يُقاس. ولذا، فالتذاذ العالِم بعلمه هو عند العارف أعظم من التذاذه بالوقاع أو من التذاذ الرئيس بترؤسه[2]. وثانياً من جهة المدرَك. إذ العقل يدرك المعقول. والمعقول هو أشرف ذاتاً من المحسوس في سلم الوجود. ولذا، فإن معرفة الله حق معرفته هي في نظر العارف به من آثر اللذات وأعظمها وأبهجها. إذ الله هو أشرف الذوات

(١) راجع بصدد هذه المقارنة مقالة د. ناصيف نصار، تعريف للجمال من وجهة ميتافيزيقية، ص ٧.

(٢) يقول أبو حنيفة ما معناه: إن لنا نحن العلماء لذة أين منها لذة الملوك. وهم لو عرفوها لنازعونا عليها.

وأجملها وأكملها. وثالثاً وخاصة من جهة الإدراك، ذلك أن الإدراك العقلي هو بطبيعته أشد وأعظم من الإدراك الحسي. فالإدراك العقلي هو أكثر كمية من الإدراك الحسي، إذ المعقولات لا تتناهى بينما المحسوسات محصورة، وهو أقوى كيفية منه، إذ الإدراك الحسي «شوب كله»[1]لأنه لا يدرك من موضوعه إلا العارض والظاهر والسطحي. بينما الإدراك العقلي هو «كُنْه خالص» عن كل شوب، إذ هو يتمثّل موضوعه تمثّلاً تاماً ويدركه بكنهه لا بظاهره. فهو إذاً يدرك الشيء ذاته، على عكس ما قرره كنط. وبتعابير أخرى في الحس تدرك ظواهر الأشياء وتتلاقى سطوح الأبدان. بينما العقل يتماثل مع موضوعه إلى الحد الذي ينتفي فيه التغاير بين الموضوع والذات، ويزول التمايز بين المدرِك والمدرَك، أي بين العاقل والمعقول، بحيث يتجوهر العقل بما يدركه فيتماهى معه ويتحد به ويسري في جوهره، أي «يصير هو هو»[2]. وهذا غاية الإدراك والنيل ومنتهى اللذة والبهجة. وبالفعل، فاللذة القصوى لا تنال إلاَّ بزوال الفرق بين المدرِك والمدرَك وفناء أحدهما بالآخر واتحاده به. وفي العقل يزول الفرق ويتحقق الجمع والإتحاد بل الفناء إذ تصير الذاتان، ذات المدرِك والمدرَك، والعاقل والمعقول، ذاتاً واحدة، حسبما يعتقد أهل العرفان. ولهذا، فاللذة العقلية هي عندهم الأتم والأعظم والأبهج، على الضد من اللذة الحسية التي تبقى ناقصة غير مكتملة، وتكون منقطعة سريعة الدثور؛ فلا ارتواء في الحس إذ اللذة الحسية تقتصر على ملاقاة السطوح، وتحول دون الامتزاج الذي تطلبه نفوس العاشقين، حسبما عبر عن ذلك الشاعر:

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ص ٧٦٤ ـ ٧٦٧.

(٢) النجاة، ص ٢٨٢.

فيا لك من نفس ليس يشفي غليلها
سوى أن يرى الروحين تمتزجان

هكذا، تصنف اللذات الحسية في أدنى السلم. فهي الأدنى والأخس والأنقص والأضعف والأقل والأدثر. بينما توضع اللذات العقلية في أعلى السلم. فهي الأعظم والأكمل والأقوى والأوصل والأكثر والأدوم والأبهج والأسعد. ونسبة الأولى إلى الثانية، كنسبة إدراك الأعمى إلى إدراك البصير، أو كنسبة الإلتذاذ بتنشق روائح الطعوم إلى الإلتذاذ بتذوقها، بل هي أبعد من ذلك بكثير. والأَوْلى القول لا تصح النسبة بينهما أصلاً كما يؤكد الفلاسفة والصوفية. إذ لذة الحس خسيسة سافلة محقرة. بينما لذة العقل شريفة مستعلية تامة. وكيف تصح النسبة بين لذة البطن والفرج التي هي للحمار والبهائم واللذة الحاصلة عن العلم بالمبادىء الأولى وتمثّلِ جلية الحق الأول، بحسب المثال الذي يَضْرِبُه الشيخ الرئيس؟ والذي يظن أن التقرب من العالم الإلهي والمبادىء العالية عادم للذة، فإن حاله كحال الأصم الذي لم يسمع لحناً قط في عمره، والذي لا يستشعر بمثل تلك اللذة وإن علم بوجودها، مثله كمثل العِنّين الذي، وإنْ علم بلذة الجماع، فإنه لا يشتاق إليها قط ولا يمكنه تذوقها[1].

وإذا كانت لذات العقل هي الأشرف والأعظم، فإنها تتفاوت فيما بينها وتتدرّج ابتداءً من الإنسان، فالكائنات الروحانية السماوية، فالجواهر العقلية العالية، وصولاً إلى الموجود الأول والحق الأول الواجب بذاته. فعنده نقف على اللذة العظمى. إذ الأول هو في ذاته الأشرف والأعظم والأجمل والأبهى. وإدراكه هو أيضاً الأتم والأجمل والأبهى، إذ

---

(١) النجاة، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

هو لا يدرك إلاَّ ذاته ولا يعقل إلاَّ نفسه. فالعاقل والمعقول فيه شيء واحدة. ولذا، فهو «أفضل مدرِك بأفضل إدراك لأفضل مدرك». وإذن فهو «أعظم لاذّ وملتذ»[١]. وهو أعظم عاشق ومبتهج. يلتذ بذاته ويعشق ذاته، ويحبها ويبتهج بها[٢]. بل هو العشق بالذات واللذة بالذات والبهجة بالذات. ولا نسبة على هذا الصعيد بين لذتنا ولذته.

بيد أنه إنْ كان ثمة هوة بين الله والإنسان، فإن بإمكان العارف أو الفيلسوف أن يردم تلك الهوة، لأن الإنسان يجانس الله من حيث قوة النطق فيه. وهو إذا ما انفرد عن بدنه وخلع ربقة الشهوة والغضب من عنقه، وانصرف بالكلية إلى مطالعة ذاته وتحصيل اللذات العقلية العالية بالبحث والتأمل أو بالرياضة والمجاهدة، أمكنه اجتياز المقامات والترقي في الأحوال، حتى تصير نفسه «عالماً عقلياً»[٣] صرفاً موازياً للوجود الحق والجمال المطلق. وإذ ذاك يتحد الإنسان باللّه وينخرط في سلكه ويصير من جوهره، أي يتأله. فيلتذ بذاته أعظم التذاذ ويبتهج بها أجل ابتهاج. هكذا يُسقِط الإنسان نفسه، أي جسده ورغباته وشهواته، على موجود أول واجب بذاته يعقل ذاته ويلتذ بذاته من ذاته، أملاً بالوصول إلى لذة بذاتها وفي ذاتها، كما يتصور اللذة بعض أهل العرفان: «إنما لِذّاتي بذاتي في ذاتي»[٤]

* * *

إن تصور اللذة كما قمنا بعرضه وتحليله، إنما ينهض على جملة

---

(١) النجاة، ص ٢٨٢.

(٢) راجع الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل السادس.

(٣) النجاة، ص ٣٢٨.

(٤) المشارق، ص ٢٣.

مصادرات أو بديهيات تتميز بها الرؤية الصوفية والعرفانية والفلسفة الإلٰهية الماورائية. ومن أهم تلك البداهات: الفصل الجوهري بين المحسوس والمعقول أو بين الجسماني والروحاني؛ اعتبار الوجود المحسوس أدنى بإطلاق من الوجود المعقول؛ الإعتقاد بأن لذات الجسم هي من الأمور الحقيرة والخسيسة؛ الإيمان بأن ثمة ذاتاً تقوم بذاتها وتستقل عن البدن أو الجسد، وأن ثمة معاني (أي معقولات محضة) أبدية تتزامن مع نفسها دوماً وأبداً وتوجد بذاتها قبل صوغ الخطاب وانتظام الكلام، وأن ثمة عمقاً لا سطح له وداخلاً من دون خارج وانثناءً لا بَسْط فيه. وعلى مثل هذه المنظومة من الاعتقادات، إنما تنبني نظرية الذات التي تلتذ في ذاتها وبذاتها، مجردةً عن الجسم متعارضة مع لذاته ومباهجه. ولا شك أن هذا المفهوم للذة لا يستغرق كل ما قيل عن اللذة في الخطاب العربي أو الإسلامي. ثمة مفاهيم أخرى. وإذا كنا قد اقتصرنا ههنا على عرض مفهوم الصوفية والفلاسفة، فإنه تجدر الإشارة إلى أن المفهوم القرآني والنبوي للذة، هو أكثر توازناً وتكاملاً واتساعاً من المفهوم الصوفي أو الفلسفي. فبينا يقوم هذا الأخير على نفي الجسد ولذاته، نجد الأول يوازن بين قوى الإنسان وميوله ويوحي بالتكامل بين وجوهه وأبعاده، حتى لا يطغى ميل على آخره، ولا يطمس وجه آخر، ولا يلغي بعدٌ آخر. بل إنا نستدرك ونقول إن خطاب ابن عربي نفسه، وهو من أعظم متصوفة الإسلام ومن أبرز المتصوفين بإطلاق، لا يقوم على إقصاء الجسد. ففي نظر ابن عربي إن «شهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله»، إذ الشهادة لا تكون «إلا في مادة»، ولأن حبّ الرجل للمرأة، هو صورة عن حب الله للرجل نفسه. فالرجل يحب في المرأة صورته كما يحب الله في الرجل صورته. وفي نظر الشيخ الأكبر ليس النكاح فعلاً خسيساً ولا سافلاً، بل هو «أعظم وصلة» في هذا العالم المشاهد. لأن

النكاح هو مبدأ الإنتاج. وهو ترجمة للأمر الإلّهي في الخلق والإبداع، سواء في عالم العناصر حيث الإتصال بين الذكر والأنثى وهو المسمى نكاحاً بالمعنى الأخص، أو في عالم الأرواح حيث يسمى الإيجاد «همة»، أو في عالم المعاني حيث يسمى قياساً. وبالإجمال «كل ذلك نكاح» وإن اختلفت الأسماء. ففي الأول إنتاج للنسل، وفي الثاني إنتاج لصور الأشياء والكائنات، وفي الثالث إنتاج للمعاني والمعقولات. والنكاح في عالم العناصر هو صورة عن النكاح في عالم الأرواح، ونموذج عن إيجاد اللّه للعالم وخلقه لآدم. ونسبة المرأة إلى الرجل، هي كنسبة الطبيعة إلى الحق. فكما أن الله «يفتح» صور العالم في الطبيعة، فإن الرجل يفتتح في المرأة صور الآدميين.

لا شك أن ابن عربي يؤكد على أن من يحب النساء ويلتذ بهن، على جهة الشهوة الطبيعية، إنما غابت عنه «روح المسألة»، فكان «صورة بلا روح». ولكن ابن عربي لا ينفي الجسد ولذاته. بل يعتبر وصلة النكاح الذي هو آثر لذات الجسم نموذج الإيجاد وصورة الخلق، وينظر إلى علاقة الرجل بالمرأة، بوصفها الشاهد على الحق وشرط معرفته والطريق إلى محبته . فالإنسان ويقصد به الرجل لا يعرف الله تمام المعرفة ولا يشهد الحق كمال الشهود إلا عبر المرأة، أي لا يعرفه مجرداً من المواد والشهوات أبداً. إذ لا يوجد الغائب من دون الشاهد، ولا الباطن من دون الظاهر، ولا الإله من دون المألوه.

هكذا يحضر الجسد فى نص ابن عربي، تماماً كما يحضر في النص القرآني والحديث النبوي .وليس صدفة أن مُؤلِّف «فصوص الحكم» قد جعل

---

(١) فصوص الحكم، ص ٢١٦ ـ ٢١٨، وشرحه ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

الفص الأخير من كتابه، وهو الفص المكرس للنبي العربي، جعله يدور على علاقة الرجل بالمرأة، فافتتحه بتفسير الحديث النبوي القائل: «حُبِّب إليَّ من دنياكم ثلاث: النساء والطِّيب وجعلت قرة عيني الصلاة». والدلالة التي يرتديها موضوع هذا الفص، هي أن الجسد يحضر بقوة في الرؤية النبوية. ففي هذه الرؤية لا وجود إلا للذّات الجسد. وحتى في العالم الآخر، فإن أعظم اللذات التي تتخيل، هي لـذات المطعم والمشرب والمجامعة. وبذلك تقع الرؤية النبوية على الطرف المقابل للتصور الذي يقدّمه أكثر الفلاسفة والصوفية للذة، والذي يقوم على إقصـاء الجسم وشهواته من دائرة الوجود الحقيقي والجمال الحقيقي واللذة الحقيقية، كما يتجلى ذلك بصورة خاصة في «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا، أو في «مشارق أنوار القلوب» لعبد الرحمن الأنصاري. ولا عجب، فالفلسفة لم تصبح ممكنة إلا من خلال «المقال الزهدي». والفلاسفة أظهروا دوماً «عداوة» تجاه الحياة والشهوة حسبما أوضح ذلك نيتشه[1]. هكذا يبدو الجسد «سجين النفس»، أي أسير نظرة قوامها الاعتقاد بوجود نفس غير جسمانية أو نفس حـالّة في الجسم، ولكنهـا قادرة عـلى مفارقتـه وعلى الانخلاع من ربقته، لكي تلتذ بذاتها وفي ذاتها ولذاتها.

ما سبق من قول لا يعني أن الجسد غائب تماماً في الخطاب الصوفي أو الفلسفي، ولا يعني أيضـاً أن الفـلاسفـة يتجـردون عن أهـوائهم وشهواتهـم. ينبغي أن لا نتسرع ونظن ذلك. فإنه إنْ كان تصور أولئك للذة ينهض عـلى نفي الجسم وشهواتـه في الظاهـر والممارسـة، أو على مستوى الوعي والمفهوم أو عبر المنطوق والمقول، فإنه ينبغي أن نبحث

---

(١) نيتشـه، أصل الأخـلاق وفصلها، تعـريب حسن قبيسي، المؤسسة الجـامعيـة للنشر والدراسات والتوزيع، بيروت ١٩٨١، ص ١٠٤.

عن الأشكال الأخرى التي يمكن أن يحضر من خلالها الجسد، وأن نفحص عن الوجوه المختلفة التي يمكن أن تتجلى من خلالها الشهوات المقموعة والأهواء المكبوتة. فقد يغيب الجسد على مستوى ويحضر على مستوى آخر، وقد تتوارى الشهوة من وجه وتطل بوجه آخر، وقد يضعف الهوى في شكل ويغلب في شكل آخر. فلا إمكان إذن لأحد أن يعرى من أهوائه وشهواته. وما دمنا ننظر في تصور الفلاسفة للذة والشهوة، فلنعد إلى ابن سينا نفسه. فإن هذا الفيلسوف لم ينهج في حياته وفقاً للنموذج الذي حاول أن يُقنِعنا به. ونعني نموذج «الزاهد العارف»، الذي يعرض عن متاع الدنيا وطيّباتها، وينصرف بفكره إلى تأمل الحق والابتهاج به. فالشيخ الرئيس، وهو الذي ما انفك يبرهن لنا كلما تطرق إلى موضوع اللذة، على أن اللذات الجسمانية خسيسة وحقيرة قياساً إلى اللذات العقلية، كان في حياته على النقيض مما نطق به في كُتُبِه، إذ كان الرجل مقبلاً على الدنيا ومباهجها. فلقد رُوِي[1] عنه بأنه كان قوي القِوى كلها، وأن قوة المجامعة كانت أغلب قواه، وأنه كان يشتغل بها كثيراً، حتى أثّر ذلك فيه وأسقمه. وهو مع ذلك لم يتحفظ، بل كان يكثر المجامعة، إبان مرضه الذي أودى به وحتى الرمق الأخير من حياته. هكذا ثمة انفصام عند الشيخ الرئيس بين النص والحياة، فما معنى ذلك؟ هل إن خطاب ابن سينا يُنْبِئنا عما كان يفتقده؟ هل كانت تجربته تثبت له وهم السعادة القائمة على اللذات الجسمانية؟ أيا يكن الأمر، فإن هذا الانفصام بين الممارسة والخطاب عند الفيلسوف، يُلقي ظلاً من الشك على تصور الفلاسفة للذة والبهجة. وهو مثال واضح على أن الجسد المنفيّ في الخطاب يحضر بقوة في

---

(١) راجع سيرة حياته في كتاب النجاة، المصدر السابق، ص ٣٣.

الممارسة. ولكن هل يمكن حقاً نفي الجسد في الخطاب؟ هذا ما نحاول نفيه. فلنَدَعْ مسألة حضور الجسد في الممارسة، ولننظر في أشكال حضوره في الخطاب نفسه.

إذا لم يكن ابن سينا نموذجاً للإنسان الزاهد المتصوف، فإنه كان نموذجاً للإنسان المفكر المتأمل. ولا شك أن للفكر لذّاتُه وللعقل متعته. يتحقق من ذلك كل من أوتي حظاً من العلم أو نال نصيباً من الفكر. بل إن الطالب المبتدىء يشعر باللذة والسرور، لدى مزاولته ملكاته المعرفية وتمرسه بحلول المسائل العلمية. فكيف بالذوات المفكرة والعقول المبدعة. فإن هؤلاء يعتريهم حبور لا يوصف، من جراء البحث والكشف. ولكن أهل الفكر، إذ يلتذون ببحثهم ويبتهجون بكشوفاتهم، إنما يُنَظِّرون لذلك بالقول إن لذة المعرفة هي أسمى وأعظم بما لا يقاس من لذة الوقاع مثلاً. لأن المعرفة هي ميزة الإنسان على باقي الكائنات، بينما هو يشترك في الجماع مع البهائم. ولهذا يدعو الفلاسفة والصوفية الإنسان إلى تحصيل اللذات الروحية والعقلية، التي هي عندهم الغاية القصوى من وجود الإنسان، وبها تُنال السعادة العظمى.

ولكن هل هناك حقاً لذة مجردة عن شوائب الحس وعلائق البدن؟ وهل لذة المعرفة هي لذة خالصة لا علاقة لها بالجسم؟ فلننظر في المسألة. والجواب على ذلك يتوقف على التصور الذي نتصور من خلاله الإنسان وذاته، ونعقل قواه وملكاته. ففي التصور الفلسفي التقليدي، وهو التصور الذي ساد منذ الأغريق، يُفصل بين قوى الحس وقوى العقل فصلاً جوهرياً، ويتِمُّ ترتيب قوى الإنسان في سلم تصاعدي تفاضلي بدءاً من قوة الغذاء، حتى القوة النظرية التي هي أعلى مراتب العقل،

والتي هي ميزة الإنسان بما هو إنسان. بل إن بعض الفلاسفة بالغوا في الفصل بين هذه القوى فسموها نفوساً، وجعلوا بذلك النفوس ثلاثاً: النباتية والحيوانية والناطقة أو الإلهية. وفي مثل هذا التصور للإنسان، وهذا الترتيب لنفوسه وقواه، فإن جميع القوى التي هي دون العقل ينبغي أن تَتْبع العقل وتخدمه وتأتمر بإمرته. فالعقل ليس هنا أداة أو وسيلة بل هو الهدف الأقصى من وجود الإنسان. وما الطعام والشراب والجماع وغيرها من لذات الحياة الدنيا، سوى شواغل وعلائق تحول دون بلوغ ذلك الهدف، أي الوصول إلى حياة عقلية خالصة ولذة محضة لا علاقة لها بحياة الجسم. فهذا هو الأصل الذي بُني عليه نفي الجسم ولذاذاته. ولا شك أن مفهوم الذات المتعالية الذي تبلور وتوطد في الفكر الحديث ابتداء من ديكارت، قد قام هو أيضاً على إقصاء الجسم. «فالكوجيتو» الديكارتي، ومعناه مساواة الأنا والفكر، وأصله احتواء الأنا للجسم، والذات للموضوع، والفكر للوجود، إنما هو شكل حديث ومتطور لمفهوم الرجل «الطائر» عند ابن سينا، أي مفهوم الذات التي تعي بذاتها وتشعر بها بمعزل عن أي أثر للجسم والخارج. في فلسفة الكوجيتو كما في فلسفة الرجل الطائر ثمة ذات متعالية تقوم بذاتها، وثمة داخل مطلق لا علاقة له بالخارج. ولا يشذ كَنْط عن هذا الخط. فإن فلسفته، بما هي فلسفة للتعالي، تؤسس لإقصاء الجمال الحسي واللذة الجسمانية. يتضح لنا ذلك في تصوره للجمال. فإن كنط يحذر في مفهومه للجمال من كل ما «يلذ للحواس»(١) ويعجبها، أي من كل ما يثير ويجذب ويغري. ففي نظره

(١) راجع بصدد هذه النقطة، كنط، الفلسفة وتاريخ الفلسفة (نص من كتاب المنطق) تعريب وتقديم علي حرب، مجلة الفكر العربي، العدد ٤٨، تشرين الأول ١٩٨٧، ص ١٢٢، وهو عدد خاص بكنط بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لصدور «نقد العقل المحض» بإشراف، د. موسى وهبة. راجع أيضاً، نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، المصدر السابق، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

ينبغي أن يكـون المعجب في الجـمال مجرداً عن «الفـائـدة والهـوى».
وبالإجمال في كل فلسفة للذات والتعالي يتم نبذ الجسم والمحسوس.

ولكن بإمكاننا أن نتصور الإنسان وقواه بصورة مختلفة، فننظر إليه بمنظار «التكامل» لا بمنظار التفـاضل. والتكـامل يعني أن لا انفصـال جوهرياً بين قوى الإنسان ولا انقطاع تاماً بين ملكاته. بـل يعني أن هذه الملكات والقوى تندمج ويؤثر بعضها في بعض ويتمم بعضهـا بعضاً. فلذة الحس لا تنال من دون العقل. ولذة العقل ليست ممكنة من دون الحواس. وبالفعل، فالإنسان يحصل لذته الجنسية باستخدام جميع قواه، أي بحواسه وخياله وعقله، بل بأحلامه ورموزه. فليست المجامعة لديه كالتسافد لدى الحيوان. حقاً ليس الجنس لدى الكائن العاقل عالماً بهيمياً، وإنما هو عالم إنساني بل هو عالم رمزي، وذلك بنسبة ما يحيا الإنسـان بالرمز ويقع فيه. وهو عالم من المعاني بقدر ما يخلع الإنسان دلالات على الأشياء والعالم. من هنا فإن الموادّ والمُدْرَكات واللذات التي تُؤْثَر وتُدْرَك وتُنال في عالم الإنسان، إنما تُتَخَيَّل أو تُسْتَعار أو تُتَصَوَّر على وجه ما، أي تُؤْثَر في الخيال وتُدْرَك على نحو رمزي أو تُنال بالفكر، وخاصة في مجال الجنس. فإن الإنسان الذي يهوى شريكه ويشتهي مجامعته، إنما يهوى فيه صورة متخيلة أو شيئاً مجازياً (بديلاً عن ضائع) أو معنىً باطناً. وبالمقابل، فإن ما يُؤْثِرُهُ العقل ويلتذ به من المعقول، له أصله الشهواني وطابعه الإيروسي أي العشقي. ذلك أن مبدأ اللذة يضرب بجذوره في غريزة الحب وشهوة النكاح. والإنسان المفكر المتفلسف المؤثر للذة المعرفة على كل لذة أخرى، والذي يهـوى البحث عن الحقيقة ويستلذ بـالكشف وتغويه لعبة المفاهيم، إنما يلعب في النهاية لعبته ويهوى هواه. واللعبة هي استعـراض القوة وإظهـار المقدرة وتـأكيد الـوجـود، أي تجسيـد الاستراتيجية في السيطرة. والهوى، هوى الذات العاقلة، لا ينفك عن

هوى الجسم. إنه شكل من أشكاله، وربما بديل عنه أو رمز له. ولنقل إنه «طَيَّة» من طيات الجسم، إذا شئنا أن نستعير استعارة فوكو نفسها.

والحق إن الذات الإنسانية لم تعد تُتَصَوَّر اليوم، كما كانت تتصور من قبل. والتصور المختلف لقوى الإنسان هو أثر لتصور مختلف للذات الإنسانية. وبالفعل فإن تصوّر الإنسان كجوهر نفسي قائم بذاته، أو كذات متعالية، قد تزعزع في الفكر الفلسفي ابتداء من نيتشه حتى المعاصرين، وأبرزهم الغائب ميشال فوكو، مروراً بماركس وفرويد وهايدغر. فمع هؤلاء تبلورت نظرات مختلفة إلى الأشياء: لم تعد الذات سيدة متعالية، ولا النفس منفصلة عن البدن، ولا الوعي قصداً خالصاً، ولا المعنى ممكناً من دون اللفظ والدال. وفي منظور كهذا يحضر الجسد المنفي من وراء الذات والوعي والأنا. وتتكلم اللغة من وراء المعنى والمفهوم. ذلك أن الذات ليست مجرد وعي، أو قصد، ولا مجرد فعل خالص. بل هي حصيلة مفاعيل[1]. إنها تُنْتج وتتولد في بنية معقدة تتعدد مستوياتها وتختلف مجالاتها. ولنقل إنها شبكة أدوار ومنظومة قوى ونسق رمزي وجملة مقومات. ولا قوام لها من دون الجسد. ولهذا فهي إذ تفعل، فإنما تفعل وتنشط ضمن إكراهات وقيود، ليس أقلها إكراهات الرغبات والأهواء، وقيود اللغة والخطاب.

صحيح أن الذات تلعب وتتلاعب بالأشياء. ولكن يُلعب بها[2]. فللجسد ألاعيبه وللشهوة مراوغاتها. والحقيقة أن

---

(١) راجع بصدد هذه النقطة عبد السلام بنعبد العالي، هايدغر ضد هيغل، دار التنوير، بيروت ١٩٨٥، ص ١١٢ - ١١٣.

(٢) أنظر محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، معهد الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٧٥.

الشهــوة تتجــلى حيث تُنْفى بــالــذات، كــما يبــدو ذلــك لــدى الزهاد وأهـل العرفـان وبعض الفلاسفـة الذين أعلنـوا عن ازدرائهم القوي للجسم وشهواته. فإن هؤلاء قد نطقوا في موقفهم العدائي من الشهوة عن هوًى، هو هواهم الأقوى وشهوتهم الغـالبة. نعني هـوى التفكر والتعقل أو شهوة العزلة والخلوة أو عشق الله والحق. ولهذا يمكن القول بأن احتقار الشهوة هو تعبير عن شهوة أخرى، أو هو بالأحرى وجه آخر تتخذه الشهوة، ولنقل إنه تسـتّر على محاولة إخفـاء الشهوة بالذات. ينبغي إذن أن لا نخدع أنفسنا. فليس الذين يحتقرون الدنيا وشهواتها أكثر تعففاً من الغير، وإنما هم يستبدلون شهوة بأخرى. وليس الـذين يغضبون أشـد الغضب دفاعـاً عن العقيدة والحقيقـة أو الذين يـظهرون حبهم القـوي بل العنيف للمبـادىء العليا، أكـثر تجرداً من غيرهم، وإنما هم يعبرون عن فرط غضبهم وأهوائهم. هكذا، فالأهواء تلعب من وراء الأنا المتعالي والذات الحاضرة المفكرة. نعم إن الإنسان ذات ولا ريب. هـو يحضر لذاتـه ويعي بهـا ويتصـور الأشيـاء ويعي بتصوراته. وهو يقيم علاقة بينه وبين نفسه ويتأول هذه العلاقة، فيضفي بذلك معنى على رغباته ويتأول وجوده. ولكن الإنسان هو ذات راغبة، أي مصدر شهوة وحامل رغبة، ولنقل إنه «موضوع» رغبة[١]. فالحامل هو الموضوع في المنطق. والمحمول هو هنا الرغبة. هكذا، فالرغبة هي رغبة الذات، والذات هي ذات الرغبة. والإنسان حامل ويحمل عليه،

---

(١) راجع بصدد هذه النقطة رأي فوكو عند مطاع صفدي، القوة القووية (٣)، مجلة «الفكر العربي المعاصر»، العدد ٤٣، ١٩٨٧، ص ١٨، وأيضاً عند وضاح شرارة، تشريق وتغريب، دار التنوير، ١٩٨٧، ص ٤٠٣.

أي محمول. من هنا فهو يلعب ويُلْعب به. يُوَلّد المعنى ويتشكل عبره في آن.

وإذا كان الجسد يلعب من وراء الذات. فالدال يلعب بدوره من وراء المعنى والمدلول. والحقيقة أن هناك علاقة ما بين لعبة الجسد ولعبة الدال واللفظ. فالجسد يُعرب عن نفسه بواسطة الدال ذاته. ولئن كان التصور الفلسفي التقليدي قد نهض على إقصاء الجسد لمصلحة الذات العاقلة المستقلة بذاتها، فإن هذا التصور قد قضى أيضاً بإقصاء الدال لحساب المعنى الكلي الذي تستحضره ذات تتصف بالحضور الدائم. وإقصاء الدال هو في الحقيقة إقصاء للمجال الذي يتمفصل[1] فيه الحيواني والروحاني، والحسي والعقلي، والذات والموضوع، والظاهر والباطن، والشاهد والغائب، والظاهرة والكُنْه، والواقعة والمطلق، أو بتعبير أحدث الخارج والداخل، والسطح والعمق، والبسْط والطيّ، والفراغ والحيِّز. إنه إقصاء الخطاب الذي يمكن أن يتجلى عبره الجسد والهوى. فالخطاب ليس مجرد أداة لتبليغ المعنى، وإنما هو مجال للعب. والجسد قد يلعب حقاً من وراء الأنا بواسطة الخطاب. وبالفعل فإن ما ينفيه الخطاب من حيث معقوله ومفهومه، قد يُفْصح عنه من حيث منطوقه ومنظومه. ذلك أن الخطاب لا يولّد معنىً وحسب، بل هو يولد أيضاً متعة ويجلب لذة. فللحديث متعته وأنسه، كما أكد على ذلك النقاد العرب قديماً[2]. ولذة الحديث هي لذة محسوسة بمعنى ما. إذ الحديث شهي. إنه «معشوق الحس بمعونة العقل» كما ذكر أبو حيان التوحيدي في كتاب

---

(١) راجع أيضاً، مطاع صفدي، القوة القوويه، المصدر السابق، ص ١٧.
(٢) يبدو أن النقاد العرب هم أول من تحدث عن لذة الحديث وجعلها مداراً للكلام.

«الإمتاع والمؤانسة»[1]. والذي يتعامل مع حديث أو نص، أكان مؤلفاً له أم قارئاً، إنما يستمتع به عن طريق حواسه، فيلتذ بسماع الأصوات والجرس والإيقاع، كما يلتذ بمرأى الحروف واصطفاف الكلمات. بل الكاتب يجد متعة أحياناً في أدوات الكتابة نفسها، فيلتذ بالورق والقلم والدواة وما أشبه. والحديث عن شهية الحديث ومتعة النص تغري بالمقارنة بين لذة الخطاب ولذة الجسد، نعني اللذة الجنسية على وجه التحديد. والصلة بين اللذتين هي مدار كلام النقاد المحدثين والمعاصرين الذين يعتبرون أن علاقة الكاتب بلغته هي على صورة علاقته بجسده[2]. ولهذا فهم يقارنون بين الكلام والرغبة، ويرون أن فعل الكتابة أشبه ما يكون بالعملية الجنسية. وفي الحقيقة إن الخطاب يُنْبِىء ويُفْصِح. فإن كثيراً من الكتاب الذين يتحدثون عن علاقتهم بالكلمة والكتابة، إنما يَسْتعيرون مصطلحات الجماع لوصف عملية إنشاء الكلام ونظم الخطاب. إنهم يفتتنون بالكتابة كافتتانهم بالمرأة، ويتعاملون مع الكلمة كتعاملهم مع المرأة. واللفظة هي عندهم كالفتاة تُفْتضّ ويفتتح بها فعل الخلق والإبداع.

هكذا، فالخطاب هو مصدر لذة وهو مجال لعلاقات ذات طبيعة إيروسية عشقية. وهذا ما لاحظه رولان بارت في كتابه الممتع (لذة النص) وذلك حيث يقول:

«للنص شكل إنساني. إنه صورة من صور الجسم وبديل من

---

(١) أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع والمؤانسة، دار مكتبة الحياة، بيروت، راجع الليلة الأولى.

(٢) راجع بصدد هذه النقطة، بسام بركة، النص الروائي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٢، ١٩٨٦، ص ٧٣.

بدائله. ونعني به الجسم الإيروسي. وكما أن لذة النص لا يمكن أن تختزل إلى مجرد وظيفة نَحْوِيّة (صوتية/نصية)، كذلك لذة الجسم لا يمكن أن تختزل إلى مجرد وظيفة فيزيولوجية.

«إن لذة النص هي تلك اللحظة التي يجري فيها جسدي وراء أفكاره الخاصة. ذلك أنه ليس لجسدي نفس الأفكار التي لي»[1].

لا انفصال إذن للخطاب عن الجسد. فللجسد فكره. وللفكر مادته ونصه. النص جسد، والجسد نص، كما يُقال اليوم. وبصياغة أخرى لا انفصال بين لذة الخطاب ولذة الحب، بين اللوغوس والإيروس. ولنقل بالأحرى إن الإيروس يتجلى عبر اللوغوس.

والتجلي الإيروسي العشقي لا يقتصر على الشعراء والأدباء، بل هو يتجلى أيضاً لدى الزهاد والصوفية وعُشّاق الله. ولعلّه يتجلى عند هؤلاء على نحو أقوى وأعنف مما يتجلى عند أولئك. ذلك أن الإنسان بقدر ما يفنى عن جسده، يُقيم في خطابه. وبقدر ما يفنى عن ملذاته الحسية والشهوية، يبتكر لذات أخرى رمزية سيميائية، أو روحية عقلية. من هنا السمة الإيروسية العشقية في الخطاب الصوفي، نعني بذلك خطاب الحب الإلهي على نحو خاص. وإنه لمن المعلوم أن أبطال الحب الإلهي وشهداءه يستخدمون، أحياناً، في التعبير عن أشواقهم ومواجيدهم نفس المصطلحات التي ابتكرها شعراء الغزل والخمرة. كذلك فإن الذين نظروا في الحب الإلهي وبحثوا فيه من العلماء، كالأنصاري في كتاب «المشارق»، يشرحون المعاني الصوفية كالمناسبة والمحبة والوجد والفناء، بالإعتماد على شعراء الصوفية والغزل سواء

(١) رولان بارت، لذة النص (بالفرنسية)، منشورات دوسوي (بوان)، باريس، ١٩٧٣، ص ٢٩/٣٠.

بسواء. فالأنصاري يستشهد دعماً لفكرته بابن عربي، كما يستشهد بمجنون ليلى وكثيّر عزة، ولا عجب. فالحب حب وإن اختلف المحبوب. والعشق جنون، أكان جنوناً بالمرأة، أم جنوناً بالله.

وإذا كان الخطاب الصوفي، بما هو خطاب في الحب الإلهي، يستعيد بل يستعير لغة الحب الإنساني، فإن هذا الخطاب المذكور يشكل هو نفسه موضع لذة ومصدر متعة وأداة افتتان. ولا نبالغ إن قلنا بأن النص الصوفي ينضح إيروسية وشهوانية. ولا غرو فالجسد المنفي يتسلل عبر الحروف والكلمات. والشهوة المقموعة تبتكر لغتها في حديث الحب الإلهي. ولنقل مرة أخرى بأن الخطاب ينبىء بل يفضح. فإن لغة بعض المتصوفة والزهاد والكهنة تشي بالإباحية، حسبما لاحظ ذلك باحثون نظروا في أعمال زهاد أو كهنة أو متصوفة، فوجدوا فيها «ميولاً عهرية وشحنات إيروسية ومزجاً بين الورع والإباحية، أو بين الحكمة الشهوية والصلاة التقوية[1]». فالمتصوف هو حقاً زاهد في السلوك، معرض عن طيبات الدنيا، منصرف إلى حب الله، ولكنه فاحش في الكلام، إباحي في النص، إيروسي في الخطاب. وليس أدل على ذلك من ذلك النص الغزلي المنسوب للمحاسبيّ والمُسمّى «كتاب التوهم». وهو نص لَفَت بمضمونه الغزلي

---

(١) هذا ما يقوله الناقد الإسباني خوان غويتسولو في تقييمه لكتاب «الحب الطيب» الذي يعد من الآثار الأساسية في الأدب الإسباني والذي ألفه «خوان روث»، ولقبهُ «كبير القساوسة»؛ راجع خوان غويتسولو، تطورات المدّخرية الإسبانية، ترجمة كاظم جهاد، جريدة، «السفير» البيروتية، عدد السبت ١٩٨٧/٢/٧. مع الإشارة إلى أن هذا المقال هو فصل من كتاب ألفه الناقد المذكور وعنوانه: في الإستشراق الإسباني، وسيصدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر» ببيروت، ولعله قد صدر بالفعل بنسخته العربية.

وقيمته الجمالية نظر باحث عربي معاصر من أهل المغرب هو سالم حميش، فأورده كمثال على الأدب الإيروسي في الإسلام. وها نحن نستشهد بدورنا بفقرة من النص الذي استشهد به الكاتب المغربي. فإنه حقاً أبلغ مثال على تجلي غريزة الحب والعشق في الخطاب. يقول المحاسبي، ولنقل بالأحرى يتوهم:

[. . .] وكاد عقلك أن يزول فرحاً بما وصل إلى قلبك من طيب مساس بنانها. ثم مدت يدك إلى جسمها الرخيم الناعم فضمتك إلى نحرها فانثنيت عليها بكفك وساعدك حتى وضعته على قلائدها من حلقها، ثم ضَمَمْتَها إليك وضمتك إليها. فتوهم نعيم بدنها لما ضمتك إليها كاد أن يداخل بدنها بدنك من لينه ونعيمه. فتوهم ما باشر صدرك من حس نهودها ولذة معانقتها. ثم شممت طيب عوارضها فذهب قلبك من كل شيء سواها حتى غرق في السرور وامتلأ فرحاً لما وصل إلى روحك من طيب مسيسها ولذة روائح عوارضها. فبينما أنت كذلك إذ تمايَعْن عليك فانكبَبْنَ عليك يلثمنك ويعانقنك فملأن وجهك بأفواههن ملتمثات، وملأن صدرك بنهودهن فأحدقن بك بحسن وجوهن وغطين بدنك وجللنه بذوائبهن واستجمعت في مشامّك أراييح طيب عوارضهن. . . . [1]».

وبالفعل فهذا مثال ساطع على أن الخطاب هو مجال لإنتاج اللذات. فها هو المحاسبي، وهو مَنْ يُعزى إليه نهج المحاسبة الذي يعد من المقامات الصوفية، يتخيل نفسه في نعيم الفردوس وبين الحور العين، يستمتع بهن ما شاء له خياله أن يستمتع، ويصف لنا لذاته المتوهمة في

---

(١) راجع، مقالة د. سالم حميش، في التصوف: بين التجربة وإنتاج الجمال، مجلة «الوحدة» المغربية، العدد ٢٤، أيلول ١٩٨٦، ص ١٥٦.

لخطاب على نحو لم يبلغه الشعراء الإباحيون. ولعل هذا النص هو الخطاب الإيروسي الأبرز في لغة العرب، إن لم نقل إنه نموذج الخطاب الإيروسي بإطلاق. وليس صدفة أن يؤلف صوفي أروع نص غزلي وأبلغ خطاب إيروسي. فإن لذلك دلالته البليغة. ودلالته هي أن العاشق الصوفي المحب لله، إنما يكتب نصه الجسدي. فيكني عن شهواته ويرمز إلى رغباته التي لا ترتوي وينطق عن أهوائه الضائعة ويضمّد جراحه الرمزية. هكذا، فما يفتقده الواحد من وجه يجده في وجه آخر، وما يفنى عنه في مجال يستعيده في مجال آخر، كما لا ننفك نقول في تأولاتنا للخطاب الصوفي. فالإنسان يفنى عن الجسد الإيروسي (جسد المرأة أو الرجل)، ليفتش عن بديل له في جسد النص وفي متن الخطاب. ولذا، قلنا بأن الجسد يغيب بقدر ما يحضر. وبالنسبة للرجل ما أن تغيب المرأة حتى يبحث لها عن بديل. فهي تحضر من حيث تغيب. إنها تقيم حقاً في الرجل وتستحوذ عليه، إذ هي هاجسه وهمه. فإما أن يستمتع بها واقعاً ويجتمع بها فعلاً، وإما أن يرمز إليها بواسطة الخطاب ويستبدلها بِحُبّ الغائب المفارق. وبذا يَفْتَتِنُ بالكلام ويعجب بالحديث ويلتذ بالنص ويشتاق إلى الله ويشتعل وجداً للقائه والإتحاد به.

وفي أية حال ثمة شوق يحرّك الإنسان. وهذا الشوق قد يتركز على المرأة وقد يستهدف اللّه المتعالي. وقد يتأرجح بين الطرفين ويتردد بين القطبين. فأيهما الأصل: حب الله أم حب النساء؟ هل حب الله هو رمز لحب النساء أو بديل عن عشقهن الضائع أو تعويض عما فات من لذة محبتهن والاستمتاع بهن؟ أم العكس هو الصحيح؟كما يرى أهل التصوف، الذين يعتبرون أن حب الله هو الحب

الحقيقي والإلتذاذ بعشقه هو اللذة الملكية، وأن حب النساء هو «مجاز»، إن لم يكن «سقوطاً»،لأن هذا الحب هو في حقيقته تشوق إلى لذة لا تدوم ولا ارتواء فيها. ولأنه في أصله رمز لعالم آخر وتعبير عن حنين يشد الإنسان إلى تلك الحالة الأصلية التي يضم فيها الأزمنة ويطوي الأمكنة ويقبض على الأبدية؟ وأيّا يكن الأمر، فإن أصناف اللذات هي طرق متعددة يستخدمها الإنسان لتدبير بدنه وإرضاء شهواته ونيل سعادته. وإن أنواع الحب هي أشكال مختلفة من أشكال اهتمام الإنسان بذاته. والاهتمام بالذات قوامه طرد الهم الذي يركب الإنسان بما هو كائن يرغب ويغضب. فطرد الهم هو حقاً الهم الأكبر والهاجس الأعظم لدى الكائن البشري. ولكن طرد الهم هو في حقيقته فراغ من الهواجس والشواغل، أي من كل تعلق بمرغوب أو مكروه. ولا إمكان لذلك إلا بحلّ المنعقد في النفس وبَسْط المَطْويّ في القلب، أي بسط الباطن والداخل والعمق. ولكن مآل البسط السكون والفناء. فلا انبساط إذاً تاماً ولا أُنس دائماً إلا بالفناء عن الذات. وبه نختم هذا البحث.

VI

الفناء

لعلنا لا نبالغ عندما نقول، مرةً أخرى، بأن ما كُتِب عن العشق وأحوال العاشقين، في الأدب العربي، قلّ أن نجد له مثيلاً في سائر الآداب. تشهد على ذلك لغةٌ مدهشة في غناها وشفافيتها، استعملها أهل العشق للتعبير عن مواجيدهم وإضاءة تجاربهم. ويشهد على ذلك أيضاً، وخاصةً، قاموس خاص بموضوع الحب، بلوره العلماء والمفكرون الذين اهتموا بدراسة هذا الموضوع وأنشأوا خطاباتٍ مستقلة فيه. وهو قاموس يضم عشرات من المصطلحات وردتْ في وصف مراتب المحبة وأحوالها ومقاماتها(١). ومن أهم المصطلحات التي خُصِصت لتحليل معاني المحبة ودرجاتها: الإستحسان والميل، والإلفة والود، والهوى والغرام، والخِلة والوجْد، والشغَف واللوعة، والكلَف والعشق، واللاعج والتتيّم، والهيام والتدله، والإفتتان والولَه، والدَهَش والذهول... ناهيك بالمصطلحات التي استعملت في شرح مقامات

(١) يمكن الإطلاع على إحصاء هذه المراتب والمقامات والأحوال، في أي مصنف عربي من مصنفات الحب، وإن كان تعدادها يختلف بين مصنف وآخر.

العاشقين وأحوالهم، كالإرادة والشوق، والزهد والصبر، والرضى والتوكل، والخوف والرجاء، والأنس والبسط، والهيبة والقبض، والغيبة والحجاب، والقرب والبعد، والمحو والصحو، والفناء والبقاء. . .

إذن ثمة مصطلح غني وواسع. وهو إن دلّ على شيء، فعلى ما اتصفت به الكتابات والمباحث المتعلقة بالتجارب العشقية من الثراء والتنوع، ومن الدقة واللطافة. والحق أن المفردات المذكورة، ليست مجرد مترادفات يغني أحدها عن الآخر أو يقوم مقامه، بالرغم مما يبدو بينها من تشابه في المعنى. وإنما هي حدودٌ مرهفة يشِف كل حدّ منها عن معنى يختص به؛ وهي مصطلحات يفسر كل واحد منها الآخر ويُغْنيه. فكل مصطلح منها يشير إلى معنى لطيف من معاني تجربة مرهفة، يشتعل أصحابها حدساً ويفيضون معنىً. وكل معنى من تلك المعاني، هو وصف للحب في حال من الأحوال، أو رؤية له من أحد المقامات، أو التكلم عليه باسم من الأسماء. ولنقل بالأحرى، كل مصطلح يشرح حقيقةً من حقائق الحب، إنما يحاول تعريفه بأحد اعتباراته، ويشكل نسبةً من النسب التي يمكن أن يُنْسَب إليها. ولما كان بالإمكان نسبته إلى أشياء كثيرة ومختلفة، فقد كثرت تعاريفه، واختلفت رسومه وأوصافه.

وإذا شئنا التفصيل والإيضاح نذكر بأن الحب، كما عبّر عنه أهله، وكما شرح حقيقتَهُ أهل النظر، هو استحسان في أول درجة من درجاته، إذ بدايته تردد النظر إلى محاسن المحبوب. وهو إلفة باعتباره تناسباً بين شخصين قام بينهما تعارف، وهوى إذا قوي وصار ميلاً بالكلية إلى المحبوب وإعراضاً عما سواه، وخِلّة نظراً لأن شمائل المحبوب تتخلّل روح المحب الذي يتكيف بها، وشغف لبلوغه شغاف القلب وهو الكلف والولوع بالمحبوب. والحب هو شوق إذا نظِر إليه من جهة

الإرادة، إذ هو يحرك النفس لنيل ما فات من اللذة، وهو لاعج إنْ رافقه صدّ من قبل الطرف الآخر، ووَجْد لوجود ذات المحبوب منطبعةً في ذات المحِب انطباعاً لا يزول، وقيل هو وَجْد بعد فَقْد المشاهدة، بينما هو ابتهاج بتصور حضرة المحبوب. وهو عشق إن أفرط واستولى على صاحبه، وغرام نسبةً إلى النشوة التي يُحْدِثها في نفوس العاشقين، وافتتان لكونه يجرّ إلى خلع العذار وعدم المبالاة بالخلق، ووَلَه إذ به يُقيم العاشق في مقام الحيرة، ودَهَش لأنه يترك العاشق مذهولاً عن كل شيء ما عدا معشوقه، وجنون لأن به ذهاب العقل. وأخيراً فهو فناء لأن العاشق يفنى عن رؤية نفسه والأشياء ويستغرق بالكلية في معشوقه، حتى لا يبقى منه له شيء. وهذه هي حال سائر الأحوال والمقامات، لكل منها مصطلحه المخصوص ومفهومه الدقيق[1].

وكل مصطلح منها يمكن أن يُشرح، بدوره، بأكثر من معنى وبغير مفهوم. الأمر الذي يجعل الكلام على الحب لا يتناهى. ولعل هذا التأويل لحقيقة الحب، يصدق على تجارب الإنسان كلها، فما من تجربة بشرية تُسْتَنفَد حقيقتها. ذلك أن الإنسان، هذا الكائن الحاضر أبداً في العالم، المتوجّه دوماً صوب الأشياء، بوسعه أن يقرأ كينونته من خلال صلته بالأشياء كلها؛ ولا غرابة. فهناك عين واحدة، تتعدد نِسبها وإضافاتها، وتختلف رسومها ومعانيها على ما يعقل العين الوجودية ابن عربي. ولنقل بالأحرى، هناك شيء بعينه، يحتاج شرحه إلى جميع الأسماء.

وحده مثل هذا الفهم يجعلنا نعقل ما يتكشف عنه خطاب الحب من ثراء في المصطلحات والمفاهيم.

---

(١) راجع، مشارق أنوار القلوب»، المصدر السابق، الباب الثالث.

وإذا كـان كلامنـا يدور، هنـا. على «الفنـاء» بنوع خـاص، فإنـه لا يهمنا البحث عن أصل هذا المفهوم ومصدره، بقدر مـا يهمنا المجـال المعرفي الذي استخدم فيه، ووجهة استخدامه، وطريقة توظيفه. فقد تَمتُّ فكرة الفناء بصلة نَسب إلى فكرة «النرڤانا» الهندية، التي تعني إمحاء الوجود الذاتي والذوبان في الروح الكلية السارية في هذا الكون. غير أن هذه الفكرة، قد أُعيد إنتاجها في الفضاء الثقافي الإسلامي، فاستثمِرت استثماراً خلاقاً، واستحالت مصطلحاً مركزياً يقرأ من خلاله العشـاق والمتصوفة تجاربهم واختباراتهم، يحللون أنفسهم، ويعقلون ممـارساتهم لذواتهم، ويتأولون وجودهم وبقاءهم.

وبالفعل لقد شكّل مصطلح الفناء أداةً مفهومية خصبة، لتحليل تجربة الحب، في الخطاب العربي الكلاسيكي، سيما الخطاب الصوفي، حيث الفنـاء هو آخـر مقامـات المحبة والغـايـة القصـوى من أحـوال العاشقين. والحق أن الحب لا يُتصور من دون فناء. ذلك أن قوام اللذة هو فناء المحب في موضوع حبه. وبهذا المعنى يقول هيغل «بالحب وحده يتحـد الإنسان بـالموضـوع»[1]. والإتحاد يعني تصيـير الذاتـين، ذات العاشق وذات المعشوق، ذاتاً واحدة، حتى لا يكون فرق بينهما. أي حتى يعتقد العاشق أن ذاته هي ذات معشوقه، فإذا ما خاطبه خاطب نفسه. وقد أكد على هذا المعنى معظم أهل التصـوف بتعابـير مختلفة. يقـول السقطي: لا تصلح المحبة بين اثنين، حتى يقول أحدهما للآخر: يا أنا. وللحلاج قوله المشهور في هذا الصدد:

---

(١) استشهد بهذا القول محمود رجب، في مقالته المعنونة: رمز المرآة في الفلسفة، المجلة العـربية في العلوم الإنسـانية، جـامعة الكـويت، المجلد الثاني، العـدد الخـامس، ١٩٨٢ ، ص ١٧٩.

كـلـما مـسّـك شيءٌ مـسّـني
فـإذا أنـت أنـا في كـل حـال

وكذلك قول ابن الفارض في تائيته الكبرى:

ـا زِلـتُ إيّـاهـا وإيّـايَ لم تـزلْ
ولا فـرق بـل ذاتي لـذاتي أَحَـبـتِ

وكان قيس بن الملوّح قد عبّر، قبل شعراء الصوفية،عن هذا المعنى اللطيف، إذ ذكر الوشاةُ ليلى عنده، فغضب وقال: ما افترقنا قط: أنا ليلى وليلى أنا، وكيف ينسى المرء نفسه؟

هكذا ينزع المحب إلى إزالة الفرق بينه وبين المحبوب، حتى يبلغ الحبُ غايتَهُ، واللذةُ نهايتَها. فاللذة لا تكتمل إلا بالتحام المتعاشِقَيْن واتحاد أحدهما بالآخر، لأنه بالإتحاد، الذي هو زوال الفرق، يزول معنى الفراق الذي يسبِّب العذاب للنفوس.

وفي حال الإتحاد يتم تبادل الذوات، إذا جاز القول، على نحو يشعر معه العاشق بأن إدراكه لذات معشوقه عينُ إدراكه لـذاته هـو. وذلك لأن ذات المعشوق تنطبع في ذات العاشق انطباعاً لا زوال معه لها. من هنا يغيب العاشق عن نفسه ولا يدرك سوى معشوقه. فهو من فرط وجْده يفنى عن نفسه ويوجد بوجود محبوبه. ومن فَنِيَ عن نفسه فنِي عن العالم والأشياء. وبيانه أنه إذا كان قوام الإنسان أنْ يحضر في العالم وأن يتوجه أبداً صوب الأشيـاء[1]، ففناؤه عن ذاتـه يعني، في الوقت

(١) الحضور والتوجه من خصائص الوجود الإنساني في نظر هايدغر. والتوجه، أو المتوجِّه إلى الحضور، هو تعبير استعمله وضاح شرارة في ترجمته لمصطلح هايـدغر المخصص للكائن الإنساني Dasein.

نفسه، فذءه عن سائر الأشياء. ولهذا، فالمحب لا يرى في الوجود غير محبوبه ولا يدرك سواه، يراه في كل شيء ويسمع كلامه من كل شيء، بل به يسمع ويبصر ويدرك.

ومن أمثلة ذلك ما حكِي أيضاً عن مجنون ليلى الذي مرّ بظبية حلّت في حبائل قنّاص، فعاين فيها مشابِه من ليلى ورآها بعين ليلى، فأطلقها قائلاً:

تـرَوَّحْ سـالمـاً يـا شِـبـه لـيـلى
قـريـر العـين واسـتـطبِ الـبـقـولا
فـلـيـلى أنـقـذتـك مـن المـنـايـا
وفَـكّـتْ عـن قـوائـمـك الكُـبُـولا

ومغزى الروايـة، كما لا يخفى، أن المجنـون توحّـد بليلى وأراد بإرادتها. ولا عجب فالعاشق هو من سلبه إرادتَه معشوقُه. والمجنون قد رأى في الظبية صورة ليلى، وأطلقها أيضاً بيد ليلى، إذ هو لم يعد يرى الأشياء سوى مرايا يشاهد من خلالها صور ليلى. وهذا المعنى نجد صداه في الشعر المعاصر، لدى السورياليين بنوع خاص. فإذا كان مجنون ليلى لا يرى سوى ليلى، فإن بول أليوار، الذي لُقِب هو الآخر بمجنون غالا، لم يكن يسمع في هذا العالم، سوى صوت معشوقته وصداه:

«أسمع أصداء صوتك في ضوضاء العالم كله»[1].

---

(١) على ما ترجمنا البيت الآتي من شعره:
«j'entends vibrer ta voix dans tous les bruits du monde» وهو بيت استشهد به، دنيز ويزمان وأندريه فرجيه في مؤلفهما المدرسي لصفوف الفسلفة، وعنوانه:
L'ACTION TOME I;
راجع بهذا الصدد أيضاً مقالة عصام محفوظ التي خصصها لمحديث عن رسائل أليوار إلى غالا، في صفحة «النهار» الثقافية، الأحد ١٩٨٧/٢/١، والأحد الذي يليه.

والعاشق يتعدى هذا الطور من الفناء، وصولاً إلى طور آخر يفنى فيه عن صفات محبوبه ذاتها، كما حُكِي، مرة أخرى أيضاً، عن مجنون بني عامر، الذي قال لليلى عندما هَمَّتْ بضمّه إليها: «إليك عني! فإن الذي بي منك أشغلني عنك»[1]. وتأويل هذه العبارة أن المحب يفنى عن صورة محبوبه الظاهرة لكي يبقى في معناه الباطن، مجرداً عن كل حس. وهذا ما يُسمى الفناء في المشاهدة. ثم يلي هذا الطور طور ثالث يفنى فيه المحب عن رؤية فنائه ويستغرق في محبوبه حتى الذوبان والإمحاء، وهو الذي يُسمّى الفناء عن الفناء، أو «جمع الجمع» ولا شك أن هذا الطور هو الذي تَحدث عنه عشاق اللّه.

هناك، إذن، ثلاثة أطوار يمر بها العاشق لذات الحق: فناؤه عن نفسه وصفاته وبقاؤه في صفات الحق، ثم فناؤه عن صفات الحق وبقاؤه في شهود الحق، وأخيراً فناؤه عن شهود الحق، أي عن الفناء،واستهلاكه بكليته في الحق[2]. وفي هذا الطور الأخير يتحد الإنسان باللّه على نحوٍ يظن معه كل واحد منهما أنه الآخر، فيتألّه الإنسان ويرى إلى نفسه بمرآة اللّه، كما يتأنْسن اللّه، فيَحِلّ في الإنسان ويتمرأى فيه، يصير سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها، على ما عبّر المتصوفة في شطحاتهم المعروفة، ومن أشهرها قول الحلاج: أنا الحق، أو قول البسطامي: سبحاني ما أعظم شأني، أو سبحاني أنا ربي الأعلى.

وهذه الشطحات اللامعقولة لا يمكن أن تُفهم وتُعقل، إلا إذا تأوّلنا الفناء بوصفه حالة إيجابية، لا حالة سلبية[3]، يشعر فيها العاشق

---

(١) راجع بشأن أخبار المجنون التي أوردناها، مشارق أنوار القلوب، الباب الثامن.

(٢) راجع بصدد أطوار الفناء، الرسالة القشيرية، دار أسامة، بيروت، ١٩٨٧، ص ٦١.

(٣) راجع، البير نادر، التصوف الإسلامي، المطبعة الكاثوليكية، ص ١١٦، وهو نص مقتبس من بحث للمستشرق نيكلسون، ترجمة «أبو العلاء العفيفي».

بتمام وجوده في منتهى فنائه. فمآل الفناء، في خطاب العاشق الصوفي، هو البقاء حقاً. إنه طريق إلى التحقّق والتَذَوُّت، بل شكل من أشكال التأله، يفضي إليه حب الإنسان لذاته. ولهذا يشكل تعبير الفناء مصطلحاً انطولوجياً يقرأ المتصوف، من خلاله، وجوده وبقاءه، على ما أشرنا من قبل. وإذا كان ثمة مفارقة في أن يفسِر الإنسان بقاءه بفنائه، فإن هذه المفارقة تزول متى عُلِم معنى الفناء ومعنى البقاء. فالوجود الإنساني ينكشف ويتحدّد بكونه همّاً وقلقاً، كما بيّن هايدغر[1]. وكان ابن حزم الأندلسي قد رأى، من قبل، أن الهم الأعظم، لدى الإنسان، أن يطرد الهمّ عن نفسه[2] وتعريف ابن عربي للوجود هو ذو دلالة في هذا الصدد. فالشيخ الأكبر كان قد عرف الوجود بكونه وجدان الحق في الوجْد. والوجد قلق وتوتر. وإذا كان الهم، بالمعنى الذي قصده الفيلسوف الألماني، هو سَبْق الإنسان على نفسه، بحضوره الدائم وتوفّزه لتحقيق إمكاناته المفتوحة، فإن هذا السَبْق على الذات يجد ترجمته في نزوع الإنسان، باستمرار، إلى الفناء عن طور أو مستوى من مستويات وجوده، لكي يبقى في طور آخر أو مستوى آخر. إذن فالإنسان لا يفنى إلا من أجل أن يبقى. وحتى عندما يفنى هو في اللّه، فإنه يفنى من أجل ذاته، لا من أجل اللّه. ولهذا تحدث الصوفية عن طور رابع، يتجاوز فيه العارف العاشق حالة الفناء عن الفناء أو جمع الجمع، التي تعني الإستغراق الكلي في اللّه، إلى حالة أرقى تُسمى «صحو الجمع» وفيها يُستعاد الفرق بين الإنسان واللّه، ولنقل يستعيد الإنسان ذاته بشكل آخر، ويمارس وجوده على نحو ألوهي، معتقداً أن حياته مصدر كل

---

(١) انظر «الوجود والزمان»، المصدر السابق، الفقرة المتعلقة بالهم، ص ٢٣٤.

(٢) راجع كتابه «الأخلاق والسير»، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت ١٩٦١، الفصل الأول.

حيّ، وأن الخلائق كلها طوع إرادته، على ما يشطح ابن الفارض[1]:

فلا حيَّ إلا من حياتي حياتُه
وطوع مُرادي كل نفسٍ مريدةِ

ولعل هذه الحالة القصوى توازي السِّفْر الثالث بل الرابع من أسفار الفيلسوف صدر الدين الشيرازي[2]. وكان هذا الصوفي المتألّه قد ميّز بين أسفار أربعة يجتازها السالك في مِعراجه الروحي. الأول هو السّفر من الخَلْق إلى الحق. والثاني هو السفر من الحق إلى الخَلْق. أما الثالث فهو السفر من الحق إلى الخَلْق، وذلك حيث يبلغ الإنسان مقام البقاء بعد الفناء، فيرى الحق ظاهراً في كل شيء، مُنيراً كل شيء. ثم يَعْرُج إلى الطور الأخير، حيث السفر من الخَلْق إلى الخَلْق. وفيه يرى ملكوت الأشياء كما هي، ويصبح قابلاً لتسلّم الأمانة من اللّه، فيخلفه ويرثه ويقوم مقامه. وتأويل هذه الأسفار أن الفناء قوام البقاء. فالإنسان يبقى فيما هو يسافر من خَلْق إلى خَلْق، ويرتحل من عالم إلى عالم. إنه يفنى عن خَلْق ليبقى في آخر، ويستهلك عالمه ومعناه بحثاً عن عالم آخر ذي معنى. ولنقل إنه يعيد خلق عالمه ومعناه باستمرار.

وهكذا، فالصوفي يمارس البقاء وَهْو يسعى إلى الفناء، على الأقل على مستوى الخطاب، الذي هو رتبة من رتب التصديق والوجود، هي رتبة التعلق. وبالفعل، فما معنى قول القائل: أنا الحق، سوى أن

(١) التصوف الإسلامي، المصدر السابق، ص ١١٧.

(٢) راجع بصدد الأسفار الأربعة ميرزا مهدي اشتياني في تعليقه على منظومة السبزواري، انتشارات طهران، ١٩٤٠، ص ٣١.

الإنسان هو الذي يؤسِس للحق، ببناء حقيقته الخاصة؟ ولهذا، فإن الكائن الفاني، إذ يتحدث عن فنائه وامحائه، يتناسى أنه يقوم في كلامه ويبقى في خطابه. فكلامه عن الفناء يحجب إذن بقاءه في الكلام.

يترتّب على هذا الفهم لمفهوم الفناء، إعادةُ النظر في معنى الإتحاد، وفهمه من جديد. فالإتحاد لا يعني «تَصْيير ذاتين واحدةً»، إذ ذلك محال، على ما اعترف به ابن عربي نفسه[1]. وإنما هو قيام ذات مقام أخرى، ومحو صفة بأخرى، وسلب إرادة لأخرى. لا شك أن الفناء هو ارتفاع للفرق بين الذاتين، وصولاً إلى الجمع، أو جمع الجمع. والفرق هو ما يُنْسَب إلى الذات، أو هو رؤية الخلق بلا حق. أما الجمع فهو ما يُسْلَب عن الذات، أو هو رؤية الحق بلا خلق. وأما جمع الجمع، فهو الإستهلاك بالكلية في الحق، الذي يبلغ إليه العارف في طوره الثالث، فضلاً عن الطور الأخير، أي صحو الجمع، حيث عودة التفرقة بين الإنسان والله، أو بين العبد والرب، أو بين الخلق والحق[2]. وبهذا يتناوب المتصوف في سيرورته، بين فرق وجمع، أو بين بقاء وفناء، أو بين هويته ومغايرته. وما يتحصل من هذه التعريفات والتمييزات، أن الإتحاد لا يتم بين ذاتين، إلا على حساب إحداهما. وإيضاحه أن الإتحاد هو إفناء للفرق بين الذاتين. ولكن الفرق هو ما به تُغايِر إحدى الذاتين الأخرى. وما به يغاير الشيءُ الشيءَ هو خصوصيته وأحديته، أي ما به قِوام ذاته. ولهذا فالإتحاد لا يتحقق، في النهاية، إلا بفناء إحدى الذاتين عن خصوصيتها وهويتها، باستغراقها في الأخرى.

(١) انظر اصطلاحات ابن عربي الواردة في آخر كتاب التعريفات للجرجاني.

(٢) يمكن الإطلاع على تعريف هذه المصطلحات عند د. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٧.

إنه استهلاك واستلاب، أو قهر ومحق. وإذا كان العاشق يقول لمعشوقه «أنت أنا في كل حال»، فإنه، بقوله هذا، يتستّر على حقيقة الفناء الذي هو قِوام العشق. فالعاشق هو، حقاً، من يفنى في معشوقه. ولكن الفناء ليس تطابقاً بين ذاتين، بقدر ما هو إفنـاء ذات لأخرى، وسعيها لمحو رسومها ومعانيها. إن الفرق هو إرادة وشوق. أما الجمع، فليس سوى تلاشي الإرادة والرغبة.

من هنـا يمكن القول أن التجـربة الصـوفية تتيـح تفسيرين، أو قراءتين: قراءة لاهوتية يذوب فيها الإنسان في اللّه ويكون مرآته. وقراءة ناسوتية[1] يذوب فيها اللّه في الإنسان ويكون مرآته. وخطاب المتصوفة يترجّح بين هاتين القراءتين. ذلك أن الإنساني لا ينفك عن الإلهي، خاصة في الفكر الصوفي. بمعنى أنه لا يمكن تصور الإنسـان من دون اللّه، كما لا يمكن معرفة اللّه من دون الإنسان. وفي كلا القراءتين نجد أن المرآة هي الأداة المفهومية التي تُعقل بها العلاقة بين الإثنين[2]. ففي حال تأنسن اللّه وحلّ في بشر، لا يعود سوى مرآة يرى فيها الإنسان صورته ويدرك ماهيته. وفي حال تشبّه الإنسان باللّه وتألّه، يصبح مرآةً يرى فيها اللّه صورته ويعلم ذاته.

وأيا يكن الأمر، ففي الخـطاب الصوفي لا يُعقـل اللّه من دون الإنسان، كما لا يُعقل الإنسان من دون اللّه. بل كل واحد منهما يتعلق بالآخر بعض التعلق. فالإنسان يوجد باللّه وفيه، أما اللّه فلا يُعرف من دون الإنسان، تبعاً لما جاء في حديث الكنز «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت

---

(١) يرجع استعمال هذا التعبير إلى حسن قبيسي الذي يقترح ويمارس قراءة ناسوتية للتراث، مقابل القراءات اللاهوتية.

(٢) راجع رمز المرآة في الفلسفة، المصدر السابق، ص ١٦٦/١٦٧.

أن أُعرف فخلقت الخلق». وتأويل ذلك أن اللّه يتوقّف على الإنسان، أقلّه على الصعيد المعرفي. إذ الإنسان وحده يملك قابلية المعرفة. وإلى هـذا المعنى أشار ابن عـربي بقولـه: «فنحن الذين جعلنـاه بمألـوهيتنا إلهاً»[1]. وهكذا، كل واحد منهما يقوم بالآخر: الإنسـان لا قوام لـه وجودياً من دون اللّه. واللّه لا قوام له معرفياً، بل انطولوجياً، من دون الإنسان. لأن الذي لا يُعـرف هو منقـوص الكينونـة بعض النقص. ومعنى ذلك، أي كوْن اللّه لا يُعقل من دون الإنسان، أن النـاسوت يؤسِّس اللاهوت، وأن اللاهوت يضاعف الناسوت. وإذا كان اللّه قد خلق الإنسان، بحسب النظرة اللاهوتية، على صورته ومثاله، فالإنسان يتصور اللّه على شاكلته، بحسب النظرة الناسوتية. إنه ينزّه، من وجه، ولكنه، مُشبِّهٌ لا محالة، إذ هو لا يكفّ عن خلع أوصافه وأسمائه على موضوعاته وأشيائه. ولهذا، فهو يتردد بين لاهوت وناسوت، أو بين تشبُّه وتشبيه. بالمعنى الأول يحب الإنسان اللّه ويفنى فيه، وبالمعنى الثاني يحل اللّه في الإنسان ويصبح رمزاً من رموزه، أو صفة من صفاته، أو عبارة من عباراته، كما أشار ابن عربي: «فاللّه عبارة لمن فهم الإشارة»[2]. وبذا يلتفّ الإنسان، بنـرجسيته، عـلى الألوهـة حتى تُمسي صورةً من صورة، فإذا ما أحبها، أحب في الحقيقة نفسه وعشق ذاته، إذ لا يصح حب الغير، على ما فهم الحب ابن عربي[3]. ولهذا يخشى الصوفية التعبير عن أذواقهم ومـواجيدهم، ويُـؤْثِرون التسـتّر على مـا ينكشف لهم في مقاماتهم وأحوالهم. وهذا ما نبّه إليه معظمهم. يقول الغزالي: «وكلام

---

(١) راجع، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص ٨١.

(٢) المصدر ذاته، ص ١٨٣.

(٣) راجع قوله عند إبراهيم أبو شوار، مقاربة تأويلية لقراءة علاقة العشق بالجنون عند ابن عربي، مجلة الوحدة، العدد ٤٩، تشرين أول ١٩٨٨، ص ٢١٦.

العشاق في حال السكر يُطوى ولا يُحكى». وبالمحبة نطق الحلاج بمثل ما نطق به من الأقوال التي حوكِم بسببها. ولهذا حذّر ابن عربي [١] الصوفيةَ من التعبير عن مكاشفاتهم، حتى لا يلقَوْا نفس المصير الذي لاقاه الحلاج:

فمن فهم الإشارة فَلْيَصُنْها
وإلا سوف يُقْتل بالسِّنان
كحلاَّج المحبة إذ تبدَّتْ
له شمسُ الحقيقة بالتداني
فقال أنا هُوَ الحق الذي
لا يغيِّر ذاته مرّ الزمان

والحق أن أئمة الصوفية قد نطقوا في شطحاتهم عما ينبغي السكوت عنه، وحاولوا عقْل ما يُمنع عقله. فعباراتهم هي ملأى بالمعاني والدلالات. إنها أقوال تحتمل قراءةً للإنسان ولأشيائه وصوره وتصوراته، تنفتح على أفق يتوارى فيه اللَّه والإنسان معاً. ذلك أن العاشق العارف، إذ يشهد الحق في طور الفناء، فهو يشهده في كل شيء. فلا يشهد من ثم إلّا هذا الكل المشاهد، أي لا يشهد إلا العالم بكائناته وأشيائه. ومآل ذلك فناء الذات الإلَهية التي تحل في الإنسان وتنحلّ في الموجودات. وعندها لا يعود اللّه شيئاً آخر سوى تجلياته، ولا يبقى منه سوى صورة ونسبه إلى الأشياء، فانياً بذلك عن مفارقته وتعاليه. ولكن فناء اللَّه يعني، في الوقت نفسه، فناء الإنسان، طالما لا فكاك لأحدهما عن الآخر، ولا فرق إن كان الأول مرآة الثاني، أو العكس.

(١) وردت هذه الأبيات في «مشارق أنوار القلوب» المصدر السابق ص ٦٦.

وفناء الإنسان هو، بهذا المعنى، إمكان تحقّقه في كل شيء. وهذا هو مآل قول القائل: أنا الحق، بل هذا ما صرّح به أقطاب الصوفية في لحظات سكرهم. ومعنى تحقق الإنسان في كل شيء، انحلالُ ذاته إلى صفاتها وأعراضها التي هي نسبها إلى جميع الأشياء. وهذا النمط من التحقّق يتجلى في مسعى الصوفي إلى أن يتوحد بكل كائن، ويتمرأى في كل ذات، ويناسب كل صورة، ويقرّ كل معتقد.

من هنا فإننا نميل إلى قراءة للنص الصوفي، غير لاهوتية ولا ناسوتية أيضاً، إذ الناسوت هو الوجه الآخر للاهوت. نريد بها قراءة كونية أو «شيئانية»، إذا صح الاشتقاق، قراءة يكفّ معها الإنسان عن الاعتقاد بألوهيته، وبأن الكون قد وجد من أجله، لكي ينحاز إلى جميع الأشياء، ويوجد من أجل الكائنات أجمع. فهذا هو الجَمْع الحق. إنه الانفتاح على الوجود، بالتعرف إلى حقيقة كل موجود، والاقرار بحق كل شيء، وبأن له ملكوته وسره وجماله.

فهرس

[التاريخ
]

يتألف هذا الكتاب من قسمين ينفصلان، ولكنهما يتصلان. الأول هو عبارة عن تأملات في المرأة تشتمل على مقالة تتناول وجوهاً من العلاقة بينها وبين الرجل، يليها رأي في مشكلة تعدّد الزوجات، تليه قراءة في تجربة نسائية هي سيرة رابعة العدوية. أما القسم الثاني فيتناول، بالعرض أو التحليل أو التأويل، خطاب الحب عند العرب، كما عبّر عن الحب نفر من مشاهير الشعراء والكتاب، أو كما تناوله، بالبحث والدرس، جمع من أبرز العلماء والمفكرين، وبخاصة أقطاب الصوفية. إذن ثمة كلام، أولاً، في المرأة وعليها، أولها. وثمة كلام، ثانياً، على كلام العرب في الحب بوجهيه: حب الجنسين من البشر بعضهم لبعض، وحبهم لله. والكلام على الحب هو، في الوقت نفسه، كلام على موضوع الحب والرغبة، أي على المحبوب والمعشوق. والمعشوق إما أن يكون حضرة مشاهدة، والمقصود بها الإنسان نفسه، كما في حب الرجل للمرأة والمرأة للرجل، وإما أن يكون حضرة الغائب، أي ذات الله، كما في الحب الصوفي. وكلا الحبين وجهان لحب واحد، وإن اختلف موضوع الحب. لأن مصدر الحب ومبدأه هو الإنسان، هذا الكائن الذي يحمل رغباته وتحمله أهواؤه. ولأن مآل العشق وهو حب الإنسان لنفسه. يتوسطه حب غيره. وهذا هو مسوغ المؤلف في الجمع بين المبحثين اللذين يضمهما هذا الكتاب، بين الكلام على الحب والكلام على المحبوب، ثم بين عشاق النساء وعشاق الله .والنظر في تجربة الحب والعشق وهو تأمل الإنسان في وجوده، بمعنى من المعاني .لأن الحب حالة قصوى من حالات الشرط البشري، وشكل من أشكال ممارسة الإنسان لذاته وبقائه. ومعنى ذلك أن القراءة في المرأة والله، كمعشوقين، هي في حقيقتها محاولة لتأول الوجود وعقله. من هنا كانت هذه المقالات والأبحاث تأملات في المرأة والله والوجود